

تجدید
فک

المذاهب
الفلسفية
والكلامية

الطبعة الثالثة



دارالمعارف بمط

دكتور محمد عاطف العراقي



اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

سلسلة العقل والتجديد
الكتاب الثاني

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية

دكتور محمد عاطف العراقي

أستاذ تاريخ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الثالثة

١٩٧٦



دار المغارف بمصر

الطبعة الأولى ١٩٧٣

الطبعة الثانية ١٩٧٤

الطبعة الثالثة ١٩٧٦

الناشر : دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورفيس النيل - القاهرة ج. ٢٠٠٥ .

الإهداء

إلى رائد عظيم من رواد الفكر الفلسفي في العالم العربي
إلى أستاذي الدكتور عثمان أمين
أهدي هذا الكتاب تقديراً لدوره الكبير في إثراء الفكر الفلسفي
محمد عاطف العراقي

شكر وتقدير

يتقدم المؤلف بآيات الشكر والتقدير للهيئات
الفلسفية والعلمية في بلاد العالم شرقاً وغرباً ؛ على
ما تفضلت بتقديمه من مصادر قيمة طوال سنوات
عشر تم فيها تأليف هذا الكتاب .

ويخص بالشكر المجمع العلمي العراقي والجمعية
المصرية لتاريخ العلوم ، والمعهد العلمي الفرنسي
للدراستات العربية بدمشق ، ومكتبة الأسكوريال
بإسبانيا ، ومكتبة المتحف البريطاني بلندن ، والمكتبة
الأهلية بباريس .

ملحوظات :

الرموز والإشارات المستخدمة في هذا الكتاب كالاتي :

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

ر = رسالة

ن١ = السماع الطبيعي

ن٢ = السماء والعالم

ن٣ = الكون والفساد

ن٤ = الأفعال والانفعالات

ن٥ = المعادن والآثار العلوية

ن٦ = النفس

ن٧ = النبات

ن٨ = الحيوان

فهرس

١ - فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير عام	١٣
الباب الأول	
مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب في السببية والعلية	
(من خلال منظور تجديدى)	
الفصل الأول : المعتزلة والخيرية	٤٥
أولاً : تمهيد	٤٧
ثانياً : مذهب المعتزلة	٥٠
ثالثاً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضي عبد الجبار)	٥٤
رابعاً : رأى أهل الجبر	٥٦
الفصل الثانى : الأشاعرة ونقدم للفرق المخالفة لأرائهم	٥٧
أولاً : مقدمة	٦١
ثانياً : نقد الأشاعرة لأصحاب الطوائع	٦٢
ثالثاً : نقد الأشاعرة للفلاسفة	٦٤
رابعاً : نقد الأشاعرة للمعتزلة	٦٦
خامساً : رأى الأشاعرة	٦٨
سادساً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلانى)	٧١
الفصل الثالث : الكندى ومشكلة السببية	٧٥
أولاً : تقديم	٧٧

الصفحة	الموضوع
٧٧	ثانياً : التفرقة بين الفعل الحقيقي والفعل بالمجاز
٨٠	ثالثاً : العلل الأربع
٨٣	الفصل الرابع : ابن سينا وعلل الموجودات
٨٥	أولاً : تقديم
٨٧	ثانياً : الجانب النقدي من مذهبه
٨٩	ثالثاً : العلل الأربع
٩٤	رابعاً : نصان لابن سينا
٩٤	النص الأول : في تعريف أشد العلل اهتماماً للطبيعي في بحثه
٩٦	النص الثاني : في تعريف أصناف علة من الأربع
١٠١	الفصل الخامس : الغزالي وموقفه من مشكلة السببية
١٠٢	أولاً : تمهيد : فكر الغزالي تقليد للأشاعرة
١٠٤	ثانياً : رأى الغزالي في صورته الكلامية
١٠٩	الفصل السادس : : مشكلة السببية عند ابن رشد
١١١	أولاً : تمهيد
١١٢	ثانياً : جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالي

الباب الثاني

مذاهب كلامية حول القضاء والقدر

(نقد إطارها الجدلتي برؤية تجديدية)

١٢٣	الفصل الأول : الجبرية والمعتزلة
١٢٥	أولاً : الجبرية
١٢٦	ثانياً : نقد رأيهم واتجاههم
١٢٧	ثالثاً : المعتزلة
١٣٣	رابعاً : نقد طريقهم
١٣٤	خامساً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضي عبد الجبار)

١٣٧	الفصل الثاني : الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلي .
١٣٩	أولاً : آراء الأشاعرة .
١٤٧	ثانياً : نقد هملنك الأشاعرة الجدلي .
١٤٨	ثالثاً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلاني) .

الباب الثالث

فلسفة ابن رشد بنظرة تجديدية

١٥٥	الفصل الأول : الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد .
١٥٧	أولاً : تمهيد .
١٦٠	ثانياً : المحاكمة والنقى إلى أليسانة .
١٦١	ثالثاً : عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقي .
١٧١	الفصل الثاني : آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا .
١٧٣	أولاً : تمهيد .
	ثانياً : كتاب تفسير ما بعد الطبيعة — مدى معرفة العرب بهذا الكتاب .
١٧٥	— تفسير ابن رشد له
١٧٩	ثالثاً : عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة .
١٧٩	المقالة الأولى (ألفا الصغرى) .
١٨٠	المقالة الثانية (ألفا الكبرى) .
١٨١	المقالة الثالثة .
١٨٣	المقالة الرابعة .
١٨٣	المقالة الخامسة .
١٨٥	المقالة السادسة .
١٨٨	المقالة السابعة .
١٩٠	المقالة الثامنة .
١٩٠	المقالة التاسعة .

الصفحة	الموضوع
١٩٢	المقالة العاشرة
١٩٤	المقالة الحادية عشرة
١٩٦	رابعاً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية والأبدية .
٢٠٥	خامساً : نص من تفسير ما بعد الطبيعة
٢١١	مصادر الدراسة :
٢١١	أولاً : المصادر العربية
٢٢٥	ثانياً : المصادر غير العربية

٢ - فهرس الأشكال التوضيحية

الرقم	
١	أقسام الفعل عند الكندي
٢	العلل عند الكندي
٣	العلل عند ابن سينا
٤	العلة المادية عند ابن سينا
٥	العلة القاعلية عند ابن سينا
٦	مذاهب أصل الموجودات

تصدير عام

أولاً - منهج عقلي تجديدي ندعو إليه :

أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة في ميدان الفكر الفلسفي العربي ، رافض لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر داخل مجال الفلسفة العربية ، لا تتوافر فيها خصائص الفكر الفلسفي فإذا وجدنا فكراً تنطبق عليه خصائص الموقف الفلسفي ، أدخلناه في إطار الفلسفة . أما إذا لم تتوافر لهذا الفكر هذه الخصائص ، فلنبحث له عن مجال آخر غير مجال الفلسفة ، وما أكثر هذه المجالات .

أقول بهذا وأؤكد على القول لأنني أعتقد أننا لو ظللنا نسير في هذا الخط الذي نسير عليه الآن ، الخط الذي يتمثل في النظر إلى موضوعات الفلسفة نظرة تقليدية من جهة ، وحشر أشباه للفلاسفة داخل إطارها من جهة أخرى ؛ فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم في مجال الفلسفة العربية .

من هنا كانت دعوتي إلى منهج^(١) ، تجمعت لدى خيوطه خلال إقامتي متوحدلاً في غربة غريبة ، وقلت عنه إنه ليس بطبيعة الحال ملزماً لأحد ، بمعنى أن محاولة من جانبنا ننظر من خلالها نظرة جديدة إلى أفكار وكتابات فلاسفة العرب ، إذ لا يليق بنا إطلاقاً أن نضع أنفسنا حين دراسة هذه الأفكار موضع البيغاء ، فنقصر مهمتنا على حكاية أقوال الفلاسفة دون العناية بتدبرها والحكم عليها ، بل لابد من أن نلتزم بما يجب على مؤرخ الفلسفة الذي يعد من زاوية من الزوايا فيلسوفاً أيضاً ، وذلك حين يفسر هذا المذهب أو ذاك من جانبه تفسيراً ذاتياً مجتهداً .

صحيح أن واجبه الالتزام بالنصوص التي تركها الفيلسوف ، بحيث لا يحملها فوق طاقتها ، بأن يخلع عليها تفسيرات لا يسمح بها النص الفلسفي ، ولكن صحيح أيضاً أن لابد له من تجاوز ذلك إلى الجانب الداعي ، طالما أن فكر الفيلسوف يسمح بذلك .

نقول هذا ولا مفر من القول به ، لأننا قد آلينا على أنفسنا النظر إلى مشكلات

(١) راجع تصديرينا لكتاب « مذاهب فلاسفة المشرق » (دار المعارف بالقاهرة) . الطبعة الثالثة .

الفلسفة العربية نظرة جديدة ، وكفانا تقليداً . إذ ما أسهل علينا أن نلجأ إلى نص الفيلسوف ونأخذ في شرحه شرحاً تقليدياً يقتصر على ظاهر النص . ولكن ما أصعب أن نتساءل عما وراء هذا النص من فكر قد لا يكون ظاهراً لأول وهلة حين قراء تراث الفيلسوف أو المتكلم ، وما أكثر ما سنصل إليه من نتائج جديدة إذا فعلنا ذلك أمر يستوقف النظر ويدعو أيضاً إلى الأسف ، يتمثل في أننا لا نجد في الغالب حتى الآن تفسيرات مختلفة متعددة لتراث وآراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب ، على النحو الذى نجده عند باحثين درسوا فكر أفلاطون مثلاً أو فكر السوفسطائيين قبله أو فكر أرسطو . صحيح أن النص هو النص ، ولكن العاقل منا هو من يبذل جهده في البحث عن مدلول لهذا النص أو ذاك ، بدلا من التسليم مجرد تسليم أعمى بما توصل إليه السابقون عليه في دراسته .

هذا المدلول الذى يتوصل إليه الدارس قد يختلف كما قلنا في كثير أو في قليل عن المدلولات التى سبقته ، لأن طبيعة العقل البشرى حقاً ، التسلك باستقلاله ، بحيث إذا ما قيدناه بنص من نصوص التراث الفلسفى ، عرف كيف يتصرف في تفسيره وتأويله وإضفاء معان جديدة عليه .

ولو فعلنا هذا في مجال الفكر الفلسفى العربى ، سنجد عندنا تفسيرات مختلفة ومتعددة لتراث فلاسفة العرب ، كما هو الحال في بعض الزوايا بالنسبة لفلاسفة الغرب . بل سنجد مدارس فكرية حول تراث الفارابى مثلاً في المشرق ، أو تراث ابن رشد في المغرب وغيرهما من فلاسفة ، بدلا مما نراه الآن في دراستنا لتراث هذا الفيلسوف أو ذاك .

معنى هذا أنه يجب علينا إزاء فكر فلاسفة العرب ، أن نقف موقف المحلل الناقد ، فهم أولا وأخيراً أفراد بشر وليسوا بقديسين . . ولو خلعنا عنهم وعلى أفكارهم هالات من القداسة لأخطأنا في دراسة أفكارهم خطأ ما بعده خطأ .

ويقين أن أعظم ما يؤدى إلى تقدير الفيلسوف حق قدره ، هو تحليل أفكاره ونقدها لأن في هذا على الأقل دليل على أنها أفكار حية ولم تولد ميتة ، وإلا لما اهتممنا بها من جانبنا . أما إذا لم نفعل ذلك فسوف لا نكون دارسين في مجال الفلسفة ، بل خطباء في حفلات التكريم .

. وعلى القارئ أن يستعرض ما شاء من كتب ألقت في مجال الفلسفة عند العرب ، سواء في الديار المصرية أو غيرها من ديار العالم ، وسيوضح له الفرق بين دارس ناقد محلل ، ودارس كل عمله حين دراسته لفكر هذا الفيلسوف أو ذاك ، خلغ العبارات الرنانة الفضفاضة على الفيلسوف وأفكاره ، والتي إذا فتشت عن مدلول لهذه العبارات لما وجدت إلا سراباً .

إن هذا النوع من أشباه الدارسين قد ظلموا الفكر الفلسفي العربي وأساءوا فهمه . تماماً كما ظلموا أنفسهم يوم أن حاولوا متطفلين الاشتغال بالفلسفة .

نعم أساءوا فهمه . وليس هذا بطبيعة الحال عيب فلاسفتنا الذين قدموا لنا فكراً ممتازاً ، ولكن العيب هو عيب هذا الفريق من الدارسين الذين نظروا نظرة خاطئة إلى تراث فلاسفتنا الكبار . ولعل مما ينطبق على تلك الحالة . ما قاله شوبنهاور حين استقبل الناس كتاباً من كتبه استقباله سيئاً ، وبلغه أن جزءاً كبيراً منه قد بيع ورقاً ليستخدم في حمل البضائع ، من أن كتاباً مثل هذا كالمرآة ، إذا نظر فيها حمار فكيف نتوقع أن يرى فيها ملاكاً ، هذا بالإضافة إلى أنه إذا اصطدم رأس وكتاب ، وصدر عن أحدهما صوت أجوف ، أ يكون الأجوف دائماً هو الكتاب !!؟ .

تحدثنا عن النقد والتحليل لآراء الفلاسفة ، ونود أن نشير إلى أن هذا النقد والتحليل نسميه فكراً رأسيّاً . ومن هنا كان الاختصار على الرواية والحكاية يعد فكراً أفقيّاً . فإذا كان الفكر الأفقي يعد فكراً مسطحاً ، فإن الفكر الرأسي يعد فكراً ينفذ إلى الصميم ، صميم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية . ولن نصل إلى التجديد إلا بهذا النوع من الفكر الرأسي ، وبحيث نتجاوز تماماً هذا الفكر الأفقي المسطح .

على ضوء هذا الفكر الرأسي ، يكتب تاريخ الفلسفة عند العرب أهمية جديدة ، ولا يعود مجرد سرد للمعرفة الفلسفية ، بل سيصبح هذا الفكر الرأسي على الأقل مفتاحاً لتلك العملية التي يحقق بها الإنسان انتقاله من المملكة الحيوانية إلى المملكة الإنسانية .

قلنا إن هذا المنهج فيه تعبير عن وجهة نظرنا ، وإذا كان من الباحثين من

لا يتفق معنا في جانب أو أكثر من جوانب هذا المنهج ، فلهم دينهم ولنا دين .
ويقيني أن هذا الموقف من جانبنا سوف لا يغضبهم . إذا كانوا أساتذة
لل فلسفة حقاً ، دخلوا إليها من أبوابها الرئيسية ، وليسوا دخلاء على الفكر الفلسفي
حشروا في إطاره حشراً . وكل ما نطالب به هو ألا نصدر حكماً على هذا الرأي
أو ذاك من آراء فلاسفة العرب ومتكلمي الإسلام إلا بعد دراسة دقيقة شاملة ،
فيها تعبير عن الفكر الرأسي لا الفكر الأفقي . وإذا كانت هذه الدراسة تتطلب
من العقل أن يعمل وأن يعمل دائماً بكل طاقته ، بل فوق طاقته ، فإنه لا نفر
من ذلك . إنها ضريبة الفلسفة التي تقوم على الطاقة الذهنية المتوقدة والتي لا بد
لمن أراد الفلسفة لنفسه طريقاً ، من دفع هذه الضريبة الفكرية . نعم يجب على
الدارس أن يفعل ذلك وإلا لحقته لعنة الفلاسفة في كل زمان ومكان .

ويقيني أن فلسفات مفكرى العرب ، فلسفات ثرية ثراء عجيبياً وكثيرة الألوان
والظلال ومتنوعة إلى حد كبير بل ومتطورة . ولكننا سوف لا نستطيع إدراك ذلك
إلا إذا نظرنا إليها من خلال منظور تجديدى . ومن يدري فقد نصل إلى نتائج
جديدة فيها تعبير عن ثراء هذا المذهب أو ذاك . أما إذا نظرنا إليها من خلال
منظور تقليدى يقوم على الرواية دون الدراية والتحليل ، يقوم على النظرة المسطحة
دون النظرة الرأسية ، فلن نستطيع كشف ثراء هذه المذاهب الفلسفية أو الكلامية .
وإذا كان من الدارسين والباحثين من يتمسك بهذه النظرة التقليدية ، سواء كان
ذلك من جانبهم عن وعى أو عن غير وعى ، فلهم سبيلهم ولنا سبيل . وأعتقد
أن عددهم للأسف الشديد آخذ في التزايد على المدى الطويل .

لا أقول هذا من جانبي تعبيراً عن تشاؤم مفرط^(١) ، ولكننى أضع في الحسبان
أن لدينا كثرة من المؤلفات ما يكاد ينتهى من دراستها الدارس ، حتى يضعها
في مكانها ولسان حاله يقول : جهل على جهل .

غير مجد في يقينى واعتقادى هذا النوع من الدراسات التي يزعم لها أصحابها
أنها دراسات فلسفية ، في حين أنها تقوم على الرواية والحكاية ربما لغرض التسلية

(١) من الأمور التي يؤسف لها في مصرنا المعاصرة أن أصحاب التقليد هم الذين يُعهد إليهم إبداء
الرأى والحكم على مؤلفات ذوى النزعات التجديدية في فكرنا الفلسفي العربي . ولن تجد في مصر فيلسوفاً إلا
إذا اختفت تماماً هذه الظاهرة . لأن فاقده الشيء لا يطيعه والناس أعداء لما جهلوا .

ولن أتحول عن تشاؤمي إلا حين أجد مستقبلاً أن شغل الدارسين أصبح البحث عن منهج ، على أساسه ينظرون إلى المشكلات الفلسفية والكلامية ، وعلى أساسه أيضاً ستختلف التفسيرات والتأويلات حول هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية ، تلك التفسيرات والتأويلات التي يقوم بها نفر من المتخصصين في أقسام الفلسفة ، يضعون نصب أعينهم ما ينبغي أن تكون عليه الدراسة الفلسفية ، وبحيث لا يقتصرون على تقديمها للقارئ أو الدارس كنوع من الثقافة المبسطة بل الحاططة ، والتي تعوم على السطح دون النفوذ إلى الأعماق ، على النحو الذي نجده في أشباه أقسام للفلسفة وليست أقساماً فعلاً أو دوائر فلسفية .

خذ على ذلك مثلاً واحداً يرتبط بما نحن بصدد الحديث عنه ، وفيه تبرير لموقف التشاؤم في جانبنا . لقد سبق أن ميزنا في جانب من جوانب منهجنا بين « طبع تراث » و « تحقيق تراث » و « إحياء تراث » . وقلنا إن المهم عندنا ، أو ما ينبغي أن يكون كذلك ، هو إحياء التراث ، إذ بدونه لن يكسب تاريخ الفلسفة الإسلامية معنى ومغزى جديدين . وقد أشرنا أكثر من مرة إلى أننا لم نقف موقفاً معادياً من « تحقيق التراث » ، لأننا نعلم أننا لن نقوم بإحياء التراث إلا إذا سبقنا ذلك بتحقيق التراث . ولكن ماذا نرى الآن ؟ نرى أن الأمر لا يتجاوز طبع تراث أو تحقيق تراث .

ومن الأمور التي يؤسف لها أن هالات الإعجاب والتقدير في صورهما العديدة قد تخلع حول « الطبع » و « التحقيق » . ولو أنصفنا ودققنا لطالبنا هؤلاء بمجاوزة ذلك إلى عملية إحياء « التراث » . و يقيني أننا لو طالبناهم بذلك لتكشف أمامنا الفرق والفرق الدقيق بين « تجار » لو فتشت في عقولهم لما وجدت اتجاهها فلسفياً ، منهم من قضى نحبه ومنهم من لا يزال على قيد الحياة ، وبين دارسين للفلسفة حقاً بمعناها الدقيق ، يستطيعون باتجاههم الفلسفي مجاوزة الطبع والتحقيق إلى « الإحياء » .

نعم هذه أمور يؤسف لها كل الأسف ، ولو أنصفنا لخلعنا هالات التقدير والإعجاب هذه أساساً على أرواح من تركوا لنا هذه المخطوطات ، لا على من قاموا بتغيير لون صفحاتها من لون أصفر إلى لون أبيض . وأظن أن مجرد تغيير اللون لا يستحق منا هذا الإعجاب .

قلنا إننا قد اخترنا من بين الاتجاهات الفلسفية ، الاتجاه العقلي . ولا يعنى هذا أننا نقلل أو نغض الطرف عن اتجاهات أخرى قد يكون أبرزها الاتجاه الصوفي الذى يقوم على الذوق والوجدان ، كلا ليس هذا ما قصدنا إليه لأننا نعلم أن كل اتجاه قد يكون له مبرراته ومزاياه ، ولكن بشرط أن يقوم كل اتجاه على منهج محدد . فقد نجد فى التجربة الصوفية عمقا قد لا نجده عند مفكرين آخرين أثروا طرقا أخرى غير الطريق الصوفى . ولكننا لأسباب ومبررات كثيرة اخترنا لأنفسنا من بين هذه الاتجاهات ، الاتجاه العقلي . وحين تودى بنا دراسات مستقبلية إلى عقم هذا الاتجاه ، سوف لا نتردد لحظة واحدة فى التخلي عنه ، بحثا عن اتجاه آخر .

العقل بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة :

هذا الاتجاه العقلي الذى عن طريقه ننظر إلى المذاهب الفلسفية والكلامية التى تركها لنا مفكرو العرب من خلال منظور تجديدى ، لا يعد من بعض زواياه شيئا جديداً كل الجدة ، إذ طالما عرفه كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب ، ودعا بعضهم إليه مفضلا إياه على اتجاهات أخرى .

ونود الآن الوقوف وقفة قصيرة عند هذا الجانب ، فنقول إننا لو رجعنا إلى كثير من المصادر اللغوية لوجدنا تعريفات كثيرة لكلمة العقل^(١) ، وإن كانت تعنى أساساً الجانب العملى منه .

من هذه التعريفات : أنه الحجر والنهى ضد الحمق ، والعاقل هو الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها .

ومنها أن الثبوت فى الأمور ، أى التريث والتحقق .

ومنها أنه التمييز ، أى فصل شئ آخر بمعنى أنه التمييز الذى يتميز به الإنسان عن الحيوان .

^(٢) أنه قوة يكون بها التمييز بين الحسن والقبيح ، أى العلم بصفات الأشياء كالحا ونقصانها .

" تمام فى تصديرونا لكتاب « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » .

ومنها أنه نور روحاني ، به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية ^(١) .
وأكثر المعاني السابقة تطلق — كما ذكرنا — على ما يعرف بالعقل العملي ،
إذ ورد في تعريفه كلمة المنع والوقال . فعقلت الناقة ، أى منعها بما شددتها به
عن تصرفها في سعيها . فكذلك العقل العملي يعقل النفس ، ويمنعها عن التصرف
على مقتضى الطباع ^(٢) .

كما نجد معاني أخرى لكلمة « العقل » تعبر عن جوانب متعددة من النظر إليه .
فالعقل :

- ١ — معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض ^(٣) .
- ٢ — هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره ^(٤) .
- ٣ — اعتقاد بأن الشيء كذا ، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ، طبعاً
بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين . وقد يقال لتصور الماهية بناتها
بلا تحديد لها ، كتصور المبادئ الأولى للحد ^(٥) .
- ٤ — العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، لامتناع انفكاك أحدهما
عن الآخر ^(٦) .

٥ — قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية . فيدرك العقل
ماهيات الماديات ، أى كنهها لظاهرها ، ويدرك معاني عامة كالوجود والجوهر
والعرض والعلية والمعلولية والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق
والباطل ، كما يستدل بالمحسوس على المعقول ، أو بالمعلول البادى للحواس على
العلة الخفية عليها ^(٧) .

(١) ابن منظور : لسان العرب جزء ٣ ص ٤٨٥ - ٤٨٦ ، الفيروزآبادي : القاموس المحيط
ص ١٨ - ١٩ ، المنجد ص ٥٤٤ - ٥٤٥ ، مختار الصحاح ص ٤٤٧ ، الزنجشیری : أساس البلاغة
ص ٣٠٩ ، الجرجاني : التصريفات ص ١٣٣ ، المعجم الوسيط جزء ٢ ص ٦٢٢ - ٦٢٣ ، ابن سينا :
رسالة في الخلود ص ٥٥ ، وأيضاً : أبو البقاء : الكليات ص ٢٤٩ .
(٢) أبو البركات البغدادي : المتبر في الحكمة جزء ٢ ص ٤٠٩ .
(٣) ابن سينا : رسالة في الخلود ص ٥٥ .
(٤) المصدر السابق ص ٥٥ .
(٥) ابن سينا : النجاة (القسم المنطقي) ص ٨٧ .
(٦) نصير الدين الطوسي : شرح تجريد الاعتقاد ص ١٢٦ .
(٧) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥ (من طبعة كلكتا)
وأيضاً : يوسف كرم : العقل والوجود ص ٤ .

٦ - قوة للنفس بها تستقل من الضروريات إلى النظريات ^(١) .

٧ - مالا يكون للحس الباطن فيه مدخل ^(٢) .

٨ - ما يعلم حقيقة الشيء على ماهو عليه ، ولا يقبل من الحس حكماً ولا يحتكم إليه أبداً . وإنما الحس عامل من عمال العقل . ومتى استشير الحس في قضايا العقل ، فقد وضع الشيء في غير موضعه ، ومتى استشير العقل في أحكام الحس ، فقد وضع الشيء في موضعه ^(٣) .

ولعل مما يوضح هذا المعنى ويدل عليه ، ما يقوله أبو سليمان المنطقي حين سئل : فلم استغنى في نهاية المعقول عن الحس ، ولم يستغن في نهاية الحس عن العقل ؟ فقال : لأن المعقول في نهايته حس ، والحس يحتاج إلى ما ارتفع إليه ، ولا بد من حس يبين به الخلق في العموم ، ولا بد من عقل يوصل به إلى الباري على الخصوص ، والحس رائد ، ولكنه يرود لمن هو أعلى منه ، والعقل مستريد لكنه يستريد ممن هو دونه ^(٤) .

هذه معان مختلفة متعددة « للعقل » ، وإذا كان منهجنا العقلي التجديدي يستفيد منها إلا أنه لا يقف عندها بطبيعة الحال ، وإلا لما اختلفنا مع آراء المعتزلة مثلاً ، بل مع آراء كثير من فلاسفة العرب .

وإذا كنا قد قلنا إن منهجنا العقلي التجديدي يختلف عن المسلك الصوفي ، فإننا نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الطريق الصوفي ، لنوضح ما قلناه من الاختلاف بينه وبين الاتجاه العقلي :

تعتمد أقوال الصوفية على تجاربهم الخاصة ، بمعنى أننا لا نجد رأياً من الآراء الصوفية إلا ويمكن أن يعد على وجه ما ثمرة لخضوع صاحبه للرياضيات والمجاهدات الروحية ، ولما اعتور نفسه من الأحوال والمقامات . كما أن اليقين عندهم يتمثل في مطالعات القلوب والمشاهدة ، فكل ما رآته

(١) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥ .

(٢) المصدر السابق مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥ .

(٣) التوحيدى (أبرحيان) : الإمتاع والمؤانسة - جزء ٢ ص ١٣٦ .

(٤) التوحيدى (أبرحيان) : المقابسات ص ١٨٢ - ١٨٣ . مقابلة : في هل ههنا غير المعقول والمحسوس .

العيون نسب إلى العلم وما علمته القلوب نسب إلى اليقين^(١).

والمصوفية عالم خاص بهم، إذ ربما يرون أشياء لا يرواها غير الصوفى، وتعتبرهم أحوال لا يعانها غير الصوفى. ولغتهم التى يعبرون بها هى لغة الرمز والإشارة، لأن الأمور التى يرمز إليها لا تقع فى محيط عامة الخلق^(٢).

وعلى هذا تعد طريقتهم فردية، إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة، وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده. وهذه الطريقة هى المعراج الروحى، وهى ما أطلقوا عليها السلوك والمعراج، وقسموها إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات، كما سمو الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض لهم باسم الأحوال^(٣).

فهم إذن — فيما يقول الغزالي^(٤) — أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال. إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو مالا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى، وإنما هو أيضاً كالنضوء من سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف. وهذا الإلهام يقع بطريق الفيض، أى بلا اكتساب وفكر، بل هو وارد غيبى ورد من الغيب، ولا يحصل به العلم لعامة الخلق، لكن يحصل به العلم فى حق نفسه^(٥).

معنى هذا كله أن الحكمة عندهم ليست نوعاً من العلم يكتسب بالنظر العقلى، بل هو العلم الباطنى الذى يلتقى فى القلب إلقاء. ولهذا تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابل الأضداد، طالما أن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو العقل. وإنما هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه،

(١) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٣، وأيضاً: القشيري: الرسالة القشيرية ص ٨٣.

(٢) د. أبو الملا عفيفي: التصوف (الثورة الروحية فى الإسلام) ص ١٣٢.

(٣) المصدر السابق، وأيضاً: عوارف المعارف للسهروردى ص ٢٨٩ - ٢٩٠ (على هامش كتاب إحياء علوم الدين للغزالي).

(٤) المنتقى من الضلال ص ١٢٧.

(٥) التهانوى: كشف اصطلاحات الفنون - مجلد ٢ ص ١٣٠٨.

أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي^(١)

هذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى رفض منطق أرسطو ومقولاته العقلية .
دليل هذا ما نطالع في شرح حكمة الإشراق . إذ نطالع تفضيلهم للأنوار
الإشراقية للوصول إلى الله . فأصحاب العلم الأول - كما جاء في شرح حكمة
الإشراق^(٢) - تعد حكمتهم ضعيفة القواعد وباطلة المعاهد ، وأنهم - أي المتأثرون
بفكر أرسطو - إذا كانوا قد رفضوا الحكمة الدوقية ، فإن سبب ذلك اشتغالهم
بالفروع دون الأصول ، ولذلك حرموا من مشاهدة الله . أما الصوفية فقد وصلوا
إلى معاينة الله لا بفكر ولا نظم ودليل قياسي ، بل بأنوار إشراقية متناوبة متتالية .

يوضح ذلك ويؤيده ما نجده في كتاب اللمع للسراج الطوسي^(٣) وفي كتاب
التعرف لمذهب أهل التصوف للكلايادي^(٤) من أن المتصوفة لا يعرفون الله بالعقل .
قبل للنوري : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال :
العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله .

قلنا إن منهجنا العقلي التجديدي ، وإن كان يسلم بخصب بعض جوانب
وأبعاد التجربة الصوفية ، إلا أنه يفتقر عنها إفراقاً رئيسياً . إذ من الواضح
أن الجانب العقلي يعد جانباً نظرياً أساساً على عكس الطريق الصوفي الذي يعد
طريقاً يعتمد على الجانب العملي .

ولعل ذلك يبرر لنا نقد ابن رشد للطريق الصوفي وهو بصدد نقده لأدلة من
سبقوه على وجود الله وتقديمه لأدلة جديدة . إذ أن ابن رشد يأخذ على الصوفية
أن طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، إذ يرون أن معرفة الله تعالى وغيره من الموجودات
عبارة عن شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة
على المطلوب^(٥) .

(١) د . أبو الملا عفيفي : التصوف ص ١١٨ ، ٢٤٧ .

(٢) الشيرازي : شرح حكمة الإشراق ص ٥ .

(٣) ص ٦٣ .

(٤) ص ٦٣ .

(٥) راجع كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٩١ .

هذا بالإضافة إلى أن الاتصال الذي يراه الصوفية ناتجاً عن المجاهدة ، وثمرة لرياضاتهم الروحية لا يعد — فيما يقول ابن رشد — كمالاً طبيعياً للإنسان . فإن الكمال الطبيعي هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عدت في كتاب البرهان^(١) .

وإذا كان منهجنا العقلي . التجديدي يختلف عن الطريق الصوفي ، فإنه يختلف اختلافاً جذرياً عن المنهج الكلامي الجدل الذي سارت عليه الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما . صحيح أن فريق المعتزلة يساند العقل ويعتز به ، إلا أن منهجهم قلباً وقالباً يعد منهجاً جدلياً كما سبق أن ذكرنا . ولعلنا لورجعنا إلى ما كتبه فلاسفة العرب في نقد المتكلمين لوجدنا صحة ذلك . إذ أن فلاسفة العرب ينقدون « العقل » بالمعنى الكلامي . كما أنهم ينقدون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم . طالما أنها لا تعدو كونها أقوالاً مشهورة مأخوذة من بادئ الرأي المشترك من غير تمحيص .

فالفارابي على سبيل المثال في رسالته « في معاني العقل »^(٢) ، يرى أن المتكلمين إذا كانوا يتلون « العقل » الذي يرددونه فيما بينهم ، أنه العقل الذي ذكره أسطو في كتاب البرهان ، فإن هذا يعد خطأ . إذ أننا إذا تتبعنا ما يستعملونه في المقدمات الأولى نجد أنها كلها مقدمات مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، فلذلك صاروا يؤمنون شيئاً ويستعملون غيره .

فهم حين يقولون إن هذا الشيء مما يوجب العقل أو ينفيه العقل أولاً يقبله ، يعنون بذلك ، المشهور في بادئ الرأي المشترك عند الجميع . فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمون « العقل » . ويقولون إنه العلم يجاوز الجائزات واستحالة المستحيلات . كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً ، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين في وقت واحد^(٣) .

وما يقال عن الفارابي . يقال أيضاً عن ابن سينا . إذ أنه يذهب إلى أن أقوال المتكلمين غير برهانية ، كما أن الهامة تعجز عن تقبل الجدل ، إلا إذا

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٧ .

أقرب من حدود الخطابة . وإذا ألزم الجدل هؤلاء العامة شيئاً ، وأذعنوا للزومه ، خالوه مغالطة أضلهم^(١) .

ومعنى هذا أن أفراد الناس إذا كانوا إما من الخاصة أو من العامة ، فإن الخاصة لا تنتفع إلا بالبرهان ، والعامة لا تصدق إلا بالخطابة . إذن الصناعتان النافعتان هما البرهان والخطابة^(٢) ، أما الجدل فلا يقصد لا إلى هذا ولا إلى ذاك .

وإذا انتقلنا من الفارابي وابن سينا إلى ابن رشد ، وجدناه حريصاً غاية الحرص ، على نقد الطريق الجدلي . ولعل القارئ للفصل السادس من الباب الأول من كتابنا هذا وكذلك الفصل الثاني من الباب الثالث ، سيدرك ذلك تمام الإدراك .

ولا نريد الإطالة الآن في موقف ابن رشد من الطريق الجدلي ، ونكتفي بالقول بأن ابن رشد إذا كان يسعى إلى البرهان ، فإنه كان متوقفاً منه نقد الطريق الجدلي ، إذ أنه يرى أن القياس الجدلي يكون من المقدمات المشهورة ، أى أنه لا يشترط في مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط ، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد^(٣) .

أما مقدمات البرهان — فيما يقول ابن رشد^(٤) — فلا بد أن تعرف بالعقل وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها . إذ أن النتيجة الضرورية الدائمة لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية ، أى غير مستحيلة ولا متغيرة .

ونود أن نقول من جانبنا ن منهج الفيلسوف يختلف عن منهج أهل الجدل . إذ أن الفيلسوف يبحث عن الحق لذاته ، الحق في نفسه ، الحق مجرداً غاية التجريد ، ولكن المشتغل بعلم الكلام يدور منهجه حول أساس آخر أشرنا إليه ، فهو قد أقر بصحة قواعد الإيمان ثم اتخذ أدلة للبرهنة عليها . ولهذا لم يكن غريباً أن يهاجم الفلاسفة علماء الكلام ويرون أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى .

(١) الخطابة لابن سينا ص ١ - ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢ .

(٣) تلخيص ابن رشد لكتاب البرهان لأرسطو (مخطوط) ص ٢٠٤ .

(٤) صون المنطق والكلام ص ١٦٦ .

هذا بالإضافة إلى أننا يجب ألا ننسى أنه كان لكثير من المتكلمين نصيب وافر في ذم المنطق والدعوة إلى كراهية العلوم الفلسفية ، ومن هنا لم يكونوا فلاسفة ، وإذا استخدموا المنطق ، فإنهم يستخدمونه في الدفاع عن قضاياهم التي اعتقدوا بصحتها منذ البداية .

وإذا كان منهجنا العقلي التجديدي . يتخذ موقفاً محدداً من الفكر الصوفي ، ومن الفكر الكلاسيكي الجدلي ، فإنه أيضاً ينقد كل المحاولات التي من شأنها التقليل من الفلسفة والفلسف والهجوم عليها . وما أكثر تلك المحاولات التي تشبه في كثير من زواياها الهجوم على العلم والحضارة الحديثة .

فابن الصلاح مثلاً قال بأن الفلسفة أفسد السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة^(١) .

والصنعاني يرى أنه من الواجب نقد الفلاسفة ومن تابعهم ، إذ أنهم عادوا علوم القرآن ، وفارقوا فريق القرآن ، وصنفوا في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان وأصول قواعد الأديان ، وحثوا على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، متقصين لمن اكتفى بما في معجز التنزيل من البرهان ، مقبياً لتلقى كثير من محكماته بالقبول والإيمان^(٢) .

والسيوطي يذهب إلى أنهم — أي الفلاسفة — زاغوا عن طريق الحق ، ونبذوا الدين وراء ظهورهم ، إذ أنهم رجعوا إلى عقولهم وخواطيرهم وآرائهم . وإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم ، فإن استقام قبلوه ، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه ، وإن اضطروا إلى قبله ، حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستنكرة^(٣) .

وفي معرض التفرقة بين أهل الحديث في اتفاقهم ، وبين الفلاسفة في اختلافهم ، يرى السيوطي ، أن السبب في اتفاق أهل الحديث ، أنهم أخذوا

(١) المصدر السابق ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٥ .

(٣) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٨ .

الذين من الكتاب والسنة وطريق النقل^(١)، فأورثهم الاتفاق . أما أهل البدعة — ويقصد بهم الفلاسفة — فقد أخذوا الذيل من المعقولات والآراء ، فأورثهم الاختلاف . فإن النقل والرواية عن الثقات قلما يختلف ، وإن اختلف في لفظة أو كلمة ، فذلك اختلاف لا يضر الدين ولا يقدح فيه . وأما دلائل العقول فقلما تتفق ، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر^(٢)

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الحملة على الفلسفة والفلسف قد شملت أيضاً الهجوم على المنطق ، فإننا نود الآن الإشارة إلى ذلك إشارة موجزة نستكمل بها جوانب هذا الموضوع .

يرى ابن الصلاح مثلاً أن المنطق هو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . والاشتغال به لم يبيح الشارع ولا الصحابة ولا التابعون . إذ ليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً . أما ما يزعجه المنطق من أمر الحد والبرهان ، فأشياء لا قيمة لها ، قد أغنى الله عنها كل ضجيج الذهن^(٣) .

وإبن تيمية هو الآخر ، يرى أن منطق اليونان لا يميز بين الصدق والكذب ، إذ لا يميز بينهما إلا الأنبياء . ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكل ما جاء به الأنبياء ، فإنهم معصومون ولا يخطئون بأى حال من الأحوال^(٤) . كما أن إثبات العلم بالصانع والنبوت ليس موقوفاً على شيء من الأقيسة ، بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه ، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر إلى نظر^(٥) .

هذا بالإضافة — فيما يرى ابن تيمية — إلى أنه من الخطأ الظن بأن المنطق شيء ضروري لتحصيل العلم . إذ أن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ، وكل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان . فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به ، أو يقال إن فطر بنى آدم في الغالب لا تستقيم إلا به^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ١٦٨ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٥ .

(٣) الرد على المنطقيين ص ٤٨٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٦ .

(٥) المصدر السابق ص ١٧٩ .

وابن قيم الجوزية أيضاً في معرض نقده للمنطق ، يقول إنه لو كان علماً صحيحاً ، لكانت غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوهما . فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله ! واختلاف مبانيه توجب مراعاتها الذهن أن يزيع في فكره . ولا يؤمن بهلماً إلا من قد عرفه وعرف فسادَه وتناقضه ومناقضته كثير منه للعقل الصريح^(١) . بحيث إن المنطق ما دخل على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده^(٢) .

ونعتقد أن الحملة على الفلسفة والتفلسف تنسب في كثير من أبعادها إلى الغزالي ، إذ أننا جميعاً نعلم أنه ألف « تهافت الفلاسفة » للنيل من الفلسفة والفلاسفة . ولا نريد الآن أن نتعرض لتفاصيل هذا الموضوع ، فقد سبق أن تعرضنا له من جانبنا في أكثر من مناسبة . ومنذ أكثر من عشر سنوات . وقد كفانا ابن رشد مشقة الرد عليه حين فقد من ينكر أهمية الفلسفة والتفلسف قائلاً : إننا لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالي ، فإن العالم بها هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحير العقول^(٣) .

لعلنا قد أبرزنا بعد هذا كله موقفنا تجاه تيارات عديدة داخل إطار الفكر العربي . ونحسب أن هذا يعد أمراً لازماً ، بمعنى أننا إذا كنا ندعو اليوم إلى منهج عقلاني تجديدي ، فإن من اللازم بيان موقفنا من تيارات أخرى ، هي في مجملها ، بل في أساسها وأصلها تختلف عما نذهب إليه .

ثانياً - موضوعات هذا الكتاب من خلال منهجنا العقلي التجديدي :

تضمن كتابنا أبواباً ثلاثة : باب أول يتناول بالدراسة مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب في السببية والعلية ، وباب ثان يتعرض لدراسة مشكلة القضاء والقدر ، وباب ثالث وأخيراً يتناول بالتحليل بعض جوانب من فلسفة ابن رشد من خلال شروحه .

قسمنا الباب الأول إلى فصول ستة . وقد قلنا في البداية إننا إذا أردنا في

(١) مفتاح دار السعادة جزء أول ص ١٥٧ .

(٢) المصدر السابق جزء أول ص ١٥٨ .

(٣) تهافت التهافت ص ٦٧ .

هذه الأيام تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فيجب أن ننظر إلى هذا الموضوع وغيره من موضوعات ومشكلات نظرة متكاملة ، أى يجب علينا عدم الاختصار على زاوية دون أخرى ، على إطار معين دون إطار آخر .

وعلى هذا فإن النظرة التجديدية التى ندعو إليها اليوم سيجدها القارئ فى هذا الباب . سيجد فكراً فلسفياً إزاء فكر كلامى ، فكر اعتزالى يقابله فكر أشعرى ، فكر لأهل الطوائف يجد معارضة من جانب الأشاعرة وأهل السنة ، رأى للغزالي يعارضه رأى لابن رشد ، بيان للصلة بين موضوع السببية ، وموضوع الحرية والجبر ، كشف لأسس واهية وغير دقيقة استند إليها نفر من المتكلمين .

قلنا إن هذا الباب قد انقسم إلى فصول ستة . الفصل الأول فيه بيان المذهب المعتزلة ، ثم بيان لرأى أهل الجبر . وقد قلنا ونحن بصدد دراسة رأى المعتزلة أنهم . برغم ما بذلوه من جهد يستحق الإعجاب والتقدير من جانبنا ، إلا أنهم فى الوقت الذى كانوا يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه ، فإنهم كانوا يشيرون أحياناً إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على نوع من التردد وعدم القطع برأى حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية التى لاتسمو إلى مرتبة اليقين والبرهان .

ولكننا برغم هذا يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها : على جهة الضرورة والتلازم . دليل هذا أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب ، إذ طبيعته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها . نقول إن هذا يعد شيئاً لازماً عن رأيهم ، وخاصة إذا أدخلنا فى الاعتبار رأيهم فى حرية الإرادة عند الإنسان .

أما أهل الجبر ، فقد وقفنا عند رأيهم وقفة قصيرة ، نظراً لأنهم هم أنفسهم لم يبحثوا باستفاضة فى هذا الجانب . وبينما كيف أنهم بقولهم إن الله تعالى هو الذى يخلق فينا الأفعال ، قد أنكروا العلاقات الضرورية بين سبب ومسبب .

وإذا كنا قد خصصنا الفصل الأول للمعتزلة وأهل الجبر ، فقد كان لابد لنا من عقد فصل نتحدث فيه عن الأشاعرة ، وهذا موضوع الفصل الثانى من هذا الباب .

فى هذا الفصل رأينا أن نبرز أولاً الجانب النقدى عند الأشاعرة ، قبل أن نعرض لمذهبهم . إذ أن الدارس لما تركه الأشاعرة فى مؤلفات فى هذا المجال ، يجد أنهم قد نقدوا أصحاب الطبائع والفلاسفة والمعتزلة .

وقد لاحظنا أثناء عرض تقديم لأصحاب الطبائع ، وهم الذين يمثلون بلغتنا الحديثة المذهب المادى إلى حد كبير ، أنهم — أى الأشاعرة — قد لجأوا إلى المغالطة حين عرض وجهة نظر أهل الطبائع . وعلى القارئ أن يتأكد من ذلك بقراءة فكرة أهل الطبائع ثم نقد الأشاعرة لهم ، لكي يعرف كيف أن الأشاعرة قد حملوا أقوال أهل الطبائع فوق ما يحتمل وخلعوا عليها دلالات لم يذهب إليها أهل الطبائع .

لا نغنى بذلك أننا نؤيد فكرة أهل الطبائع ، فبيئتنا وبينهم بعض أوجه الخلاف ، ولكن مانعنا أننا لا بد أن نفرق بين نقد يوجه إلى المقصود الحقيقى للرأى المخالف ، وبين نقد يلجأ إلى المغالطة .

خذ على ذلك مثالا واحداً : إن أصحاب الطبائع إذا كانوا يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شئ ، فإن هذا من جانبهم كان لاعتقادهم بأن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة . فزيادة الشجع والرى مثلاً عن حاجة الجسم تؤدى إلى ضرر للجسم ، أى تنقلب ضداً لهذا الجسم ، أى القول بالعلاقة الثابتة بين السبب والمسبب .

ولكن ماذا نجد عند واحد من الأشاعرة كالباقلانى مثلاً ؟ نجد أنه يلجأ إلى المغالطة لأن له غرضاً ثابتاً يدافع عنه ، وهو نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . بحيث إننا نعجب كيف يصدر هذا النقد وهذه المغالطة عن أناس — الأشاعرة — يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره ، المذهب الصحيح ، لأنه مذهب أهل الحق ، ويجهلون به . وبرغم ذلك فإننا لا نعدم وجود أنصار ومؤيدين لهم حتى الآن يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل ما فيه .

وكما نقد الأشاعرة أهل الطبائع ، نقدوا الفلاسفة أيضاً . فإذا كان الفلاسفة قد ذهبوا فى معرض دراساتهم للسببية ، إلى القول بأن هناك إيجاباً ذاتياً بين العلة والمعلول ، أى علة معينة لا بد أن توجب معلولاً معيناً ، فإن الأشاعرة جرياً على

عاجدهم يرون أنه لا بد من تكفير القائلين بهذا القول
 وإذا كان الأشاعرة قد نقدوا أهل الطوائف والفلاسفة ، فإنهم قد نقدوا
 أيضاً المعتزلة إذ أن المعتزلة إذا كانوا قد بحثوا - كما سبق أن ذكرنا - في الفعل
 المتولد ، وذهبوا إلى أنه يرجع في أكثر زواياه إلى القدرة الإنسانية ، فإن الأشاعرة
 قد رأوا أن الاعتقاد بذلك يؤدي إلى فضائح تأباه العقول ، مستدلين على ذلك
 بعدد من الأمثلة التي إذا ما بحث فيها الباحث ، فسيرى أنها تحفل بالمتناقضات
 التي لا حد لها . ومن العجيب أنهم يقررون قضاياهم ويصوغونها بصيغة فلسفية ،
 غير مدركين أن الفلسفة أسمى من هذا الجدل الذي يلجأون إليه أحياناً .

بعد الجانب النقدي الذي أبرزناه ونحن بصدد دراستنا للأشاعرة ، انتقلنا
 إلى بيان الجانب الإيجابي من رأيهم ، وكيف أنهم يلجأون - كما هو الحال
 عند الغزالي لما سنرى . إلى فكرة العادة لكي يبرروا بها تحطيم العلاقة الضرورية
 بين الأسباب والمسببات .

ونود أن نشير إلى أننا قد لاحظنا عليهم ، برغم أنهم قد بذلوا جهداً كبيراً
 في البحث في موضوع السببية ، أنهم لم يكونوا يهتمون كثيراً بمناقشة أفكار
 من ردوا عليهم ، بقدر اهتمامهم بالدوران حول فكرتهم ، بمعنى تسليط الأعضاء
 حول فكرتهم بحيث تكون ما عداها من أفكار ، أفكاراً خافتة شاحبة . وهذا
 أسوأ ما نجده في آرائهم النقدية ، إذ أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيماناً
 مطلقاً ، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في ملابح مخالفيهم ، بل حججوا
 ما فيها من أفكار صحيحة ، حتى تكون فكرتهم هي وحدها فيما يزعمون الفكرة
 الصائبة الصادقة .

هذا عن الفصل الثاني ، وبنقلنا من الفصل الثاني إلى الفصل الثالث
 (الكندي) ، نكون منتقلين من طراز إلى طراز آخر مختلف عنه . بمعنى أن
 المتكلمين إذا كانوا قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها
 وهل هي ضرورية أم أنها ترجع إلى الله تعالى ، فإن الكندي لا يدير بحوثه أساساً حول
 هذه الجوانب ، بل نجده باحثاً عن علل وأسباب الموجودات وقائلاً إنها أربعة ،
 متابعاً في ذلك أرسطو .

وقد أشرنا في هذا الفصل بعد عرضنا لرأى الكندى فى العلل الأربع ، إلى أننا نجد عنده خطأ بين مجال ميتافيزيقى ومجال فيزيق (مادى) ، ونوعاً من التأثير بالفكر الكلاى الجدل ، مما يجعل فكرته عن السببية فكرة مضطربة من بعض زواياها .

أما الفصل الرابع من هذا الباب فقد خصصناه لابن سينا . ولم نشأ الإفاضة فى بيان رأيه نظراً لأنه سبق لنا فى موضع آخر^(١) دراسة رأيه فى هذا المجال ، وإن كانت كل زاوية من زاويتي الدراسة تختلف فى كثير أو فى قليل عن الأخرى .

وقد أشرنا فى تقديمنا لهذا الفصل إلى أننا إذا كنا قد وجدنا عند الكندى نوعاً من التردد بين مجال كلاى ومجال فلسفى ، بمعنى أن تفكير الكندى كان مشدوداً بعناصر كلامية ، فإننا سنجد عند ابن سينا تياراً فلسفياً أرسطياً بارزاً غاية البروز وابتعاداً إلى حد كبير عن الطابع الكلاى الجدل .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً سواء تمثل ذلك فى جانب نقدى أو جانب إيجابى . كما نجد عنده اهتماماً أكبر بدراسة العلة الغائية وهى العلة الرابعة .

يبد أن دراساته حول هذا الموضوع ، موضوع السببية ، لا بد أن تؤدى بالدارس إلى التساؤل حول مدى صحة آرائه . وقد وجدنا بعد عرضنا لآرائه كثيراً من أوجه الخطأ عند هذا الفيلسوف .

هذا عن الفصل الرابع ، أما الفصل الخامس فقد عقدناه لبيان رأى الغزالى فى السببية ، والواقع أن الغزالى قد بحث فى هذا المجال بحثاً مستفيضاً وبذل جهداً كبيراً حتى توصل إلى الآراء التى قال بها .

ولكن إذا كنا ندعو اليوم إلى التجديد ، فلا بد أن نقف من آرائه موقف الناقد المحلل ، إذ لا يعقل إطلاقاً أن نكتفى بعرض آرائه ثم نأخذ فى خلع هالات الإعجاب والتقدير حولها كما يفعل ذلك نفر من أشباه الباحثين .

(١) راجع الفصل الخامس بملل الموجودات فى كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .

وبعد عرضنا لرأى الغزالي ، بينا كيف أنه لم يخرج عن الإطار الكلامي ، مضيقاً إليه أبعاداً صوفية غير واضحة المعالم . فالغزالي في هذا المجال يعدّ أشعرياً قلباً وقالباً . ونحسب أننا قدمنا - ونحن بصدد عرض رأيه - دليلاً على ما نقول به وأكثر من دليل .

وإذا كنا قد قلنا بذلك في أكثر من مناسبة ، وحين عرضنا لرأيه في العلم الإلهي ورأيه في موضوع الخلود^(١) ، فإننا نتقدم الآن خطوة نحو التدليل على وجهة نظرنا إزاء الغزالي ، ونحن نعلم تماماً وجود رأي مخالف لما نذهب إليه وإذا جاء هذا الرأي المخالف عن متخصصين في الفلسفة فرجاً بمناقشته ، أما إذا جاء عن متطفلين حشروا في إطار المشتغلين بالفلسفة حشراً ، ومنهم للأسف الشديد من يعمل في أشباه أقسام للفلسفة ، فليس لنا معهم حديث ، إذ في مناقشتنا لهم - كما ذكرنا أكثر من مرة - إضفاء نوع من الأهمية لما يقولون به ، ونحن لا نريد لهم ذلك لأنهم ليسوا أهلاً له .

ذكرنا أننا عرضنا رأى الغزالي الذي يقوم على دحض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . وبعد عرضه أظهرنا تناقضات كثيرة وجدت في رأيه هذا ، وكشفنا عن طبيعة فكر الغزالي ، وكيف جاء فكره متابعاً تقليدية للأشاعرة في الوقت الذي كنا نتظر منه جديداً ، ولكنه لم يفعل . ولو أنصف الغزالي لفرق بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة .

وقد قلنا في ختام دراستنا لرأيه أنه يحاول سرد آرائه في ثوب المذهب الفلسفي ، ولكن المخطط الذي سار فيه دائماً لا يحل المشكلة التي يبحث لها عن حل منطقي ، فالقول بالعادة يعدّ إغفالاً في مجال اللامعقول إلى أقصى أماده ، بالإضافة إلى شبهة غموضها ، تماماً كفكرة الكسب عند الأشاعرة كما سنرى .

أما الفصل السادس والأخير من هذا الباب ، فيعرض لمشكلة السببية عند ابن رشد . وقد أشرنا في بدايته إلى أننا إذا كنا نجد فريقاً من مفكرى الإسلام وخاصة المتكلمين والغزالي قد أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هي ضرورية أم أنه لا ضرورة بينهما بحيث يرجعون

(١) راجع هذين الموضوعين في كتابنا : « مذاهب فلاسفة المشرق » الطبعة الرابعة .

ذلك إلى الله . وإذا كنا نجد نمطاً آخر يدير بحثه حول دراسة الغلل الأربع على النحو الذى وجدناه عند ابن سينا . ، فإننا نجد عند ابن رشد بحثاً فى كل مجال منهما . فهو لم يقتصر على دراسة وجه واحد من وجهى المشكلة ، بل بحث فى الوجه الآخر أيضاً .

كما نهينا أيضاً إلى أن ابن رشد إذا كان يتابع أرسطو فى أكثر من مجال من مجالات دراسته لموضوع السببية ، فإنه لم يقف عند حدود أرسطو ، بل استفاد من الأفكار الأرسطية . فى نقده للأشاعرة . وعلى الدارس أن يقرأ بعناية شروحه على أرسطو ، حتى يتبين له صدق ما نقوله الآن .

كما أشرنا فى ختام دراستنا لرأيه إلى أننا نلاحظ بعض الأخطاء عند ابن رشد ولعل أبرزها خلطه بين مجالات 'مادية فيزيقية' ومجالات 'إلهية ميتافيزيقية' . ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب ، وتقرير الحكمة والغائية فى الكون يلاحظ هذا تمام الملاحظة . إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ولكننا نجده بعد ذلك يغوص فى متاهات لا صلة بين بعضها وبين ما ينبغي أن يكون عليه التحليل الدقيق للعلاقة بين الأسباب والمسببات . إنه خلط وضرب فى متاهات ، أضاعا عليه إبراز زوايا ، وأبعاد المشكلة فى وحدة متكاملة متناسقة .

ولكن ما يشفع له ، ذلك الجهد الذى قام به فى الكشف عن مغالطات فريق من المتكلمين ، بالإضافة إلى الأساس القوى الذى أقام عليه آراءه حول هذا الموضوع ، وهذا الأساس هو التمسك بالعقل ، حين ربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات («الأشاعرة والغزالي») وبين التقليل من دور العقل .

ولعل هذا هو سبب اختيارنا لمحاولته كنموذج للمحاولات التى تعيننا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية بصورة ما من صور التجديد الكثيرة التى نسعى إليها . وليس هذا تعصباً من جانبنا لهذا الفيلسوف ، ولكن لأن نظريته تتفق فى بعض جوانبها مع المنظور العقلى التجديدى الذى ننظر من خلاله إلى هذه المشكلة ، أو تلك من المشكلات الفلسفية أو الكلامية .

تجديد فى المذاهب الفلسفية

هذا عن الباب الأول بفصله الستة ، أما الباب الثاني وموضوعه القضاء والقدر ، فقد قسمناه إلى فصلين : فصل أول عن الجبرية والمعتزلة وفصل ثان عن الأشاعرة وقد أشرنا في بداية هذا الباب إلى أن القارئ سيجد ارتباطاً تاماً بين موضوع الباب الأول وموضوع الباب الثاني . سيجد نسقاً يجمع بينهما في وحدة واحدة .

كما ذكرنا أننا في معرض نقد كل من أهل الجبر والمعتزلة والأشاعرة ، نصوب على المنهج أساساً ، لأننا بالتركيز عليه ، نستطيع الصعود إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب التي عرضت للبحث في هذا الموضوع وبدون ذلك سنظل ندور في مجال تقليدى لا في مجال تجديدى .

قلنا إن الفصل الأول من هذا الباب يبحث في آراء أهل الجبر والمعتزلة . وقد عرضنا لرأى أهل الجبر ولاحظنا أن النتائج التي توصل إليها أهل الجبر تستند إلى المقدمات التي سلموا بها وأخذوا في الدوران حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التي ظلوا فيها يدورون . تلك الدائرة الجدلية الكلامية .

ويقيني أن أهل الجبر لو كانوا قد تعمقوا في بحث الصلة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية بحثاً دقيقاً عميقاً ، أو بحثوا في الإرادة الإنسانية في حد ذاتها وبعدوا عن هذا الطابع الجدلى ، لتوصلوا إلى آراء لها أسسها القوية العميقة ولكنهم لم يفعلوا ، فانتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصور للمشكلة على هذا النحو الأفقى المبسط .

وقد حاولنا أن نوجه نقدنا ، لا إلى رأيهم القائل بالجبر ، ولكن إلى الطريقة أو المنهج الذى سلكوه ، والذى أدى بهم إلى ما أدى . إنها الطريقة الجدلية الكلامية المحاطة بالصعوبات التي لا مبرر لها ، والتي لا تخلو من إشكالات كثيرة لا حد لها .

هناك عن أهل الجبر ، أما المعتزلة فقد عرضنا لرأيهم ، وحاولنا توجيه بعض أوجه النقد للمنهج الذى سلكوه . ولعل أبرز أوجه نقدنا أنهم لم يشاءوا الخروج من الدائرة الجدلية الكلامية إلى دائرة أوسع وأشمل ، ونعنى بها الدائرة الفلسفية التي تبحث في مشكلة الحرية في حد ذاتها ، وتحدد العلاقات الدقيقة

بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية .
وبانتهاء حديثنا عن المعتزلة ، ينتهى الفصل الأول من هذا الباب . أما
الفصل الثانى فقد خصصناه كما ذكرنا منذ قليل للأشاعرة . وقد ذكرنا فى
بدايته أننا سنلاحظ ارتباطاً وثيقاً بين رأيهم فى السببية ورأيهم فى القضاء والقدر .
كما حاولنا تقديم بعد عرض رأيهم ، قائلين إن آراء الجبرية إذا كانت تمثل
موقفاً محدداً ، برغم ما يشوبه من ضعف فى بعض جوانبه ، وأن آراء المعتزلة إذا
كانت لا تخلو من دقة وعمق برغم ما فيها من بعض الاتجاهات الخاطئة ، فإن
آراء الأشاعرة برغم ما بذلوه من جهد كبير فى التوصل إليها ، تمثل الغموض
والتناقض والتذبذب إلى درجة كبيرة جداً .

إنهم مثلاً يحيطون فكرهم عن الكسب بهالة من الغموض حتى يدخلوا فى
أذهاننا أنها دقيقة وعميقة ، وأنها اكتشاف بكر ، ولكن متى كان الغموض
معبراً عن دقة الفكرة لقد سبق أن ذكرنا فى أكثر من موضع إلى أننا كثيراً ما نجد
فى الفكر الفلسفى أفكاراً غامضة ، غموضها قد يوحى إلى الأذهان المتسعة أنها
دقيقة ، ولكن إذا فشت عنها وقمت بتحليلها ، لم تجد أيها القارئ إلا فكراً سطحياً
لا فكراً راسياً .

وبنهاية دراستنا لآراء الأشاعرة ونقد اتجاههم ، ينتهى الباب الثانى الذى
ارتبط كما قلنا ارتباطاً أساسياً بالباب الأول .

أما الباب الثالث والأخير فقد خصصناه لابن رشد . وقد سبق أن ذكرنا
أننا نتخذ من فلسفة ابن رشد ومن اتجاهه ، برغم ما بيننا وبينه من خلاف فى
وجهات النظر ، معيناً ، لنا على تجديد النظر إلى المذاهب الفلسفية التى تركها لنا
فلاسفة العرب . .

فى هذا الباب بفصليه عرضنا لنمط فلسفى أساساً يتمثل فى ابن رشد وقضية
الشروح ، تلك القضية التى تكلمنا فيها أكثر من عشر سنوات .

ونستطيع أن نؤكد أن الدعوة إلى التجديد ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع
الشروح . ولعل القارئ يذكر أن موضوع الشروح ، شروح فلاسفة العرب

وخاصة ابن رشد ، كان جانباً من الجوانب الخمس التي يقوم عليها منهجنا في دراسة الفكر الفلسفي العربي ^(١) .

وقد انقسم هذا الباب الثالث إلى فصل أول بينا فيه كيف أن الاشتغال بالفلسفة كان وراء نكبة ابن رشد! وفصل ثانٍ كشفنا فيه عن آرائه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا لأرسطو!

في الفصل الأول تحدثنا عن عوامل النكبة واختلفنا مع من أرجعها إلى أسباب سياسية ، وأرجعناها إلى أسباب فلسفية ، وإذا قلنا أسباباً فلسفية فإننا نعني أساساً الاشتغال بالشروح .

وهكذا يجزى فيلسوفنا عملَه هذا بالنفي والطرْد . ولكن مهما يكن من أمر فإن فلسفته سنظل ماثلة في أذهاننا . أين هم الذين وجهوا هذه التهم إليه؟ لا نسمع عنهم إلا أسماء ، مجرد أسماء ، ولكننا سنظل نذكر ابن رشد ومذهب ابن رشد طالما ندرس الفلسفة العربية .

هذا عن الفصل الأول من الباب الثالث . أما الفصل الثاني والأخير ، فهو كما قلنا يبحث في آرائه الفلسفية من شرحه الكبير على كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وبخاصة رأيه حول مشكلة أصل الموجودات في خلال فكرتي الأزلية والأبدية .

وقد حاولنا أن نؤكد في بداية هذا الفصل ، أنه من الضروري الرجوع إلى ما تركه هذا الفيلسوف من شروح ، بحيث لا تقتصر على المؤلفات وحدها . بل من العبث التفرقة الحاسمة بين شروحه وبين مؤلفاته ، لأن شروحه قد تضمنت الكثير من آرائه الفلسفية . قلنا هذا حتى لا تبتر فلسفته بترأى إلى ما يقدمها مشوهة .

ولا جدوى عندنا في تلك المحاولات التي يقوم بها أشباه الدارسين ، والتي تقوم على استبعاد وتجاهل هذه الشروح . ويطيئ أننا لو جمعنا بين مؤلفاته وشروحه لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً تاماً بل رئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية ، بل والخطأية والتي توصل إليها نفر من الدارسين ، والتي ما زالوا حوطاً يدورون دون أن يتقدموا خطوة إلى الأمام .

(١) راجع تصديراً لكتابنا : « مذاهب فلاسفة المشرق » تحت عنوان « منهج ندعو إليه » .

هذا ما قمنا به خلال هذا الفصل ، وذلك حتى نتقدم خطوة أبداً خطوات في سبيل تجديد الفكر الفلسفي العربي . وعلى هؤلاء الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلاً أو أكثر من عندهم إن شاءوا ، يعارضون به ما نقوله . فإن في هذا خيراً لهم بدلاً من الصباح والضجيج الذي يبعثنا عن مجال الفلسفة والتفلسف ونحمد الله تعالى على أن هذا الصباح قد انبعث في أكثر جوانبه إن لم يكن كلها عن أناس نعتبرهم أشباه دارسين وليسوا دارسين للفلسفة حقاً أو مشتغلين بها برغم أنهم يزعمون لأنفسهم أنهم من الدارسين والمشتغلين بالفكر الفلسفي ! !

معنى هذا أننا نعتبر شروحه على أرسطو بصفة خاصة ، من الجوانب التي تبرز لنا فلسفته . فهو يناقش ويحلل ويفند آراء بدت عنده خاطئة ، بل يدخل في شروحه جانباً إيجابياً من مذهبه ولا يقتصر على متابعة أرسطو .

ومهما يكن من أمر . فهي محاولة تضمنت تفسيراً ذاتياً من جانبنا لفلسفته . إذ ليس من المعقول أن نظل عند حدود تلك المحاولات التقليدية التي عفا عليها الزمن وأصبحت في خبر كان . إن صبح هذا التعبير ، بل لا بد بعد أن ندرس تراث هذا الفيلسوف أو ذاك دراسة موضوعية ، أن نتقدم خطوة نحسبها ضرورية . وهي أن يقدم الباحث تفسيره الذاتي لهذا التراث . وبذلك تختلف التفسيرات والتأويلات حول فلسفة كل فيلسوف .

هذا ما أكدنا عليه خلال دراستنا هذا الفصل . ونود أن نؤكد أيضاً أننا إذا كنا قد اختلفنا مع غيرنا حول تراث ابن رشد وشروحه بصفة خاصة . فإن لدينا مبررات لذلك نحسبها قوية . منها مثلاً نقده الدقيق للأشاعرة وهو بصدد شرحه على أرسطو . فهل كان الأشاعرة مثلاً موجودين أيام أرسطو حتى يدعونا البعض إلى الاقتصار على مؤلفاته لأنه لم يكن في الشرح إلا متابعة لأرسطو !!؟

لقد ترك لنا ابن رشد شروحاً غاية في العمق على أرسطو . وواجبنا دراستها لا إهمالها ، وأحسب أن العيب ، إذا لم نفهم فلسفة ابن رشد من خلال شروحه ليس عيب ابن رشد ، بل عيب الكسالى والجهلة أولئك الذين نظروا إلى الشروح نظرة خاطئة ورأدوا البقية الدارسين أن يكونوا كسالى مثلهم .

بعد أن أشرنا إلى موضوع الفصلين ، لا بد من القول بأن ابن رشد ، إنصافاً

له ، قد امتد بالجوانب الفلسفية ، حتى أعطى لها أعظم صورة وصلت إليها الفلسفة الإسلامية . وإذا كان قد تأثر بأرسطو ، فإننا بدلا من أن نتخذ ذلك ذريعة للهجوم على ابن رشد ، لا بد أن نساءل أولاً : ولماذا اختار ابن رشد جانب أرسطو ؟ .

وما يدلنا - بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه - على أننا مازلنا نلور إلى حد كبير في مجال الدراسات التقليدية لا التجديدية حول ابن رشد وفلسفته ، أننا نجعل المعيار هو شهرة المسألة أو الموضوع الذي أثير وكأننا لسنا دارسين للفلسفة حقاً ، بل نجوماً من نجوم الفن والطرب والغناء .

نخذ على ذلك أيها القارئ العزيز مثالا واحداً : كم عدد الدراسات التي كتبت عن رد ابن رشد على الغزالي وكم عدد الصفحات التي كتبت عن رد ابن رشد على ابن سينا ؟ . سوف تجد أيها القارئ العجب العجائب . لقد أفضنا في التحدث عن رد ابن رشد على الغزالي ، حتى حفظ الدارسون ذلك عن ظهر قلب ، ولم نركز على رد ابن رشد ونقله لابن سينا . برغم أننا لو أردنا التجديد لقلبنا الوضع . إذ أن قيمة رده كفيلسوف على الغزالي كمفكر ، يحتمل - أي هذا الرد - أهمية تاريخية أكثر منها فلسفية ، في حين أن رده على ابن سينا يحتمل أهمية فلسفية ، لأن قيمة هذا الرد تكمن في كونه فيلسوفاً يرد على فيلسوف مثله .

قلنا إننا اخترنا ابن رشد بالذات ونحن نطالب بالمهج العقلي التجديدي ، برغم الاختلاف بيننا وبينه . فهو أكبر عميد للفلسفة في بلاد العرب دعا إلى تمجيد العقل باعتباره الدليل والحكم . ومن جهتي لا أتردد في أن أسدي الثناء على ابن رشد وفلسفته نظراً لأنه كان صاحب أصرح اتجاه عقلي .

هذا هو ابن رشد فيلسوف المغرب العربي . هذا هو الفيلسوف الذي يجب علينا دراسة مذهبه دراسة دقيقة . إننا نعتقد أننا لن ننفذ إلى لب مذهبه بقراءة عاجلة ، إذ أن كل جانب من جوانب فلسفته يعتمد على الجوانب السابق عليه . كما أنك لن تفهم أى فصل من فصول كتبها ما لم تكن قد قرأت وأمعنت النظر في كل كلمة من الكلمات التي كتبها ، بحيث إنك لن تجد إلى حد كبير في

تاريخ الفلسفة الإسلامية فيلسوفاً من الفلاسفة تشعر بأنك ستخسر خسارة كبيرة إذا أهملته ، كابن رشد .

إن هذا التفكير الذي صدر عن اجتهاد من جانبه في محاولة للوصول إلى الحقيقة بما تشمله من مجالات عديدة ، إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أن فلسفته كلما درست وبجثت ، اهتدينا إلى دليل وأكثر من دليل ينهض على دقة تفكيره . ونعتقد أن واجبنا نحو هذا الفيلسوف يقتضى منا البحث عن كتبه في جميع المكتبات المتفرقة شرقاً وغرباً والعمل على نشرها ودراستها حتى تظهر أمامنا الصورة الصحيحة والدقيقة لفيلسوف كبير .

وإذا كنا قد دعونا منذ سنوات إلى تلمس فلسفته من شروحه ، ووضعها جنباً إلى جنب مع مؤلفاته ، وأكدنا على هذه الدعوة اليوم ، فإننا نأمل ألا تحل الذكرى القادمة لابن رشد إلا ونكون قد فعلنا شيئاً آخر جديداً تجاه تراثه وأفكاره .

نرجو بعد هذه الدراسة التي ما كتبناها إلا اعتقاداً من جانبنا بأنها ستساعدنا على التقدم خطوة نحو تدعيم المنهج الذي ندعو إليه . أن نكون قد وفينا جزءاً من واجبنا نحو مفكرينا وفلاسفتنا .

كما نود أخيراً أن ننبه إلى أنه يحق لنا نحن أبناء العروبة أن نختمل ونفخر بالقيم الفكرية والمذاهب الخالدة التي تركها لنا فريق من فلاسفة العرب ومتكلمي الإسلام . ويقى أنهم أضافوا إلى أمجاد العروبة عظمة فكرية كبرى . إن جهودهم لن تذهب سدى ، وجهودنا نحن العرب في سبيل إحياء فلسفاتهم والسعى إلى تجديدها لن تضيع .

ومن جانبنا نقول إننا نأمل تحقيق هذا المنهج العقلي التجديدي وإرساء قواعده قبل أن نصل إلى اللحظة التي نقول فيها لقد آن لنا أن نستريح . فهل ياترى ستجد دعوتنا هذه صداها لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي في أرجاء العالم شرقاً وغرباً ؟

الباب الأول

مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : المعتزلة والجبورية .

الفصل الثاني : الأشاعرة ونقدم للفرق المخالفة لهم .

الفصل الثالث : الكندي ومشكلة السببية .

الفصل الرابع : ابن سينا وعلل الموجودات .

الفصل الخامس : الغزالي وموقفه من مشكلة السببية .

الفصل السادس : مشكلة السببية عند ابن رشد .

تقديم

فى هذا الباب بفصوله الستة : سنعرض لنمطين من البحث حول مذاهب المتكلمين والفلاسفة فى السببية .

النمط الأول نمط كلامى جدلى ، ويتمثل ذلك فى الفصول : الأول (المعتزلة والجبرية) والثانى (الأشاعرة) والخامس (الغزالى) .

والنمط الثانى نمط فلسفى ، يتمثل فى الفصل الثالث (الكندى) والرابع (ابن سينا) والسادس (ابن رشد) .

ولا يعنى هذا تشابه الآراء التى تدخل تحت كل نمط على حدة ، بل سنلاحظ اختلافاً فى الآراء التى تندرج تحت كل نمط منهما . وسيدرك القارئ كيف أن فرقاً كالمعتزلة والأشاعرة متمسك بالطابع الجدلى . ومع ذلك فإننا سنجد خلافاً رئيسياً بينهما .

كما سيدرك القارئ كيف سيختلف منهج البحث فى هذه المذاهب عند فيلسوف كابن سينا ، عن فيلسوف كابن رشد : برغم أنهما يتدرجان تحت النمط الفلسفى .

وإذا كنا قد فرقنا بين نمطين ، وكشفنا عن أسس خاطئة وجدناها عند فلاسفة ومتكلمين ، بحثوا فى هذا الموضوع ، ونبها عليها أكثر من مرة ، فإن الباعث لنا على ذلك ، محاولة الصعود إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية .

الفصل الأول

المعتزلة والجبرية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : مذهب المعتزلة .

ثالثاً : نص لأحد رجال المعتزلة .

رابعاً : رأى أهل الجبر .

الفصل الأول

المعتزلة والخبرية

أولاً - تمهيد :

مشكلة السببية والعلية من المشكلات التي احتلت مكانة بارزة في مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب . دليل هذا أننا إذا استعرضنا ماتركه لنا مفكرو العرب نجد أن أكثرهم قد خصص مبحثاً أو أكثر من مباحثه الكلامية أو الفلسفية لدراسة هذه المشكلة ، سواء من زاوية نقدية يحاول فيها الرد على مذاهب من سبقوه في دراسة هذه المشكلة ، أو في زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه والدفاع عنه . وبرغم أهمية هذا الموضوع ، فإننا نجد أغلب الدارسين للفكر الفلسفي الإسلامي قد غفلوا أو تغافلوا عن دراسته ، أو على الأقل لم يضعوه في منزلة جوانب أخرى استغرقت اهتمامهم .

وما يقال عن التغافل لهذا الموضوع ، نستطيع أن نقوله أيضاً على كثير من الموضوعات الأخرى التي ترتبط به كالبحث في الجوهر الفرد والحركة والسكون والجوهر والعرض والموجود والمعدوم . وهذه موضوعات بحث فيها المتكلمون وفلاسفة العرب .

وهذا التغافل قد أدى بكثير من الباحثين إلى النظر إلى المذاهب الفلسفية والكلامية على أنها مذاهب في الألوهية فحسب ، في حين أننا نجد بين ثنايا هذه المذاهب فكراً ، إذا كان يرتبط بالجانب الإلهي ، إلا أن له طبيعة أخرى غير طبيعة الجوانب الإلهية ، وهذا الفكر هو ما يبحث في موضوعات كتلك التي سبق أن أشرنا إليها منذ قليل .

قد يقال إن بحثاً أو أكثر قد كتب عن هذه الموضوعات ، ومنها موضوع السببية ، ولكننا نقول إننا إذا أردنا في هذه الأيام تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فيجب أن ننظر إلى هذا الموضوع ، موضوع السببية ، أو غيره من

موضوعات ومشكلات ، نظره متكاملة ، بمعنى عدم الاقتصار على جانب دون آخر ، على إطار معين دون إطار آخر ، وأيضاً عدم حصره في إطار العلاقة بين الدين والفلسفة ، لأنه في بعض لجوانبه قد تكون له طبيعة أخرى ، غير طبيعة التوفيق بين الفلسفة والدين .

هذه النظرة التجديدية التي ندعو إليها اليوم من جانبنا ، سيجدها القارئ في هذه الدراسة لهذا الموضوع ، موضوع السببية . ففكر فلسفي إزاء فكر كلامي ، فكر اعتزالي يقابله فكر أشعري ، فكر لأهل الطوائع ، يجد معارضة من الأشاعرة وأهل السنة ، رأى للغزالي يعارضه رأى لابن رشد ، بيان للصلة بين موضوع السببية وموضوع الحرية والجبر أى القضاء والقدر : كشف عن أسس واهية ضعيفة استند إليها نفر من المتكلمين ، وهكذا .

وفي البداية لا بد أن نشير إلى أننا لسنا هنا في مجال التمييز بين كلمة « سبب » وكلمة « علة »^(١) . فإذا كنا قد اخترنا عنواناً هو « السببية والعلة » ،

(١) السبب ، الجبل . وفي العرف العام هو كل ما يتوصل به إلى مطلوب أو يتوصل به إلى غيره . وفي الشريعة هو ما يوصل إلى الشيء ولا يؤثر فيه .

والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط ، والسبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه ، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط ، ويسمى عند الحكماء بالمبدأ أيضاً ، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده . وذلك الشيء يسمى سبباً وترادفه العلة . فهو إما تام وإما ناقص . وقيل إن كان السبب مستجعماً لجميع شرائط التأدي ، كان التأدي دائماً والسبب ذاتياً ، والسبب غاية ذاتية ، وإلا امتنع التأدي فلا يكون إلا سبباً اتفاقياً (التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون - مجلد ١ ص ٦٢٦-٦٢٧ من الطبعة القديمة ، وأيضاً : المعجم الوسيط مجلد ١ ص ٤١٣) .

وهذا يتضمن التفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض . ونحن نتكلم عن السبب نقصد ما يوجد منه بالذات لا بالعرض والاتفاق ، كحدوث زلزلة أو وجفة في الأرض عند مشي الإنسان ، أو حدوث كسوف عند موت إنسان ، إذ أن ما يوجد اتفاقاً هو ألا يكون في طباع أحد الأمرين أن يوجد عند الآخر أو للآخر (ابن طلموس :- المدخل لصناعة المنطق ص ٧٠) .

أما الموجود بالذات ، فإنه - فيما يذكر ابن طلموس أيضاً - يقال في أحد الأمرين : الذي يكون في طباعه أن يوجد له آخر ، 'أو يوجد لآخر . مثال ذلك النار ، والإحراق . فإن في طباع النار أن يوجد لها الإحراق ، وكذلك في طباع الإحراق أن يوجد النار . ومثل هذا فهو في طباع الأمرين جميعاً . وقد يكون ذلك في طباع أحدهما فقط ، مثل الموت التابع للذبح . فإن في طبيعة الذبح أن يوجد عنه الموت أو به ، وليس في طبيعة الموت أن يوجد عنه الذبح .

والتفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض ، لا يؤدي - فيما نرى - إلى محاولة تبرير عدم تأثير الأسباب في مسبباتها ، وبالقول بأن هناك علة حقيقية وعلة أخرى عادية ، والقول بأن العلة الحقيقية هي ما يكون مؤثراً في المعلول حقيقة ، أما العلة المادية فهي ما يدور عليه الشيء وجوداً وهدماً كالنار للإحراق ، =

فإن لمرد ذلك ، ما يشيع في كتابات الدارسين لهذه المشكلة «أين المتكلمين أو فلاسفة . فأحياناً نرى لفظ «علة» هي التي تشيع في دراسة فيلسوف أو متكلم لهذه المشكلة ، وأحياناً أخرى نجد أن اللفظة السائدة هي لفظة «سبب» .

= فإنه يدور معها وجوداً وعلماً ، لأن عادة المؤثر الحقيقي وهو الله تعالى ، قد جرت بخلق الإحراق عند مساس النار باليابس .

أما عن التفرقة بين «سبب» و «علة» ، فإن التهانوي مثلاً في كشف اصطلاحات الفنون (مجلد ١ ص ٦٢٨) يقول : اعلم أن ما يترتب عليه الحكم ، إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ، ولا يكون بصنع المكلف ، كالوقت للصلوات ، يخص باسم السبب ، وإن كان بصنعه ، فإن كان الفرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ، ويطلق عليه اسم السبب مجازاً ، وإن لم يكن هو الفرض ، كالشراء للملك المتعة ، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ «أشتريت» في هذا الحكم ، وهو يصنع المكلف ، وليس الفرض من الشراء ملك المتعة ، بل ملك الرقبة ، فهو السبب ، وإن أدرك العقل تأثيره يخص باسم العلة . ويقول أبو البقاء (الكليات ص ٢٠٦) : السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء ، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر . وكذا السبب والمعلول ، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر . لكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً ، والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل . والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية ، والثاني العلة الناتية .

وقد ظهر هذا الترادف في كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحه على أرسطو . فتجد ابن سينا يستخدم لفظي «سبب» و «علة» ، كل واحدة منهما مكان الأخرى . فتارة يقول : أسباب الموجودات وتارة أخرى يقول : علل الموجودات . ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة ، حتى إنه في رسالته « في الحدود » (ص ٤١ - ٤٢) يعرف لنا لفظة علة ، ولا نجد ذكر الكلمة سبب ، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة . وفي كتبه المنطقية كالجلد والبرهان ، نجد أنه تارة يستخدم لفظة «علة» وتارة يستخدم لفظة «سبب» . وبالنسبة للفرزاي ، فإننا نجد لديه نفس المعاني التي ذهب إليها ابن سينا ، وهذا واضح من كتابه « معيار العلم » (ص ٢٩٣) .

كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو . فهو يقول : إن السبب والعلة إسمان مترادفان . وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية (ص ٢٩ من تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٣٩ من تهافت التهافت) .

أما ابن مسكويه في الحوامل والشوامل (ص ٣٠) فيقول : إن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ، ولأجله يفعل الفاعل . أما العلة فهي الفاعلة بعينها . ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء المرضية وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية .

والمصادر التي تعرضت لتعريف السبب والعلة والبحث فيها وبيان ترادفهما أو اختلافهما ، لا حصر لها . وبالإضافة إلى ما سبق يمكن الرجوع إلى : المواقف لعبد الدين الإيجي جزء ٤ - المرصد الخامس من ص ٩٨ حتى ص ٢٠١ ، وتقويم الذهن لأبي الصلت الداني ص ٥٠ ، رسائل إخوان الصفا : رسالة رقم ٤٠ ، ورقم ٤١ ، وابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، الإلهيات من الشفاء - الجزء الثاني ، والشرارزي في تعليقاته على إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٢٢٢ ، د . محمد عاطف المراق : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ وما بعدها ،

A. Lalande : vocabulaire Technique et Critique de la philosophie. P. 127 132.

Aristotle : Physics, 8, Ch 3,4, Metaphysics, B Dal, Ch II.

Gollingwood : An Essay on metaphysics P. 285 297.

Encyclopaedia Britannica vol V, P. 63.

ثانياً - مذهب المعتزلة :

أثبت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثراً غير الله ، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز ^(١) . كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشرة وإما بالتوالد ^(٢) .

ومعنى التولد عندهم ، أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، كحركة اليد والمفتاح . فإن حركة اليد أوجبت لفاعله حركة المفتاح ، فكلاهما صادرتان عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتولد ^(٣) .

والواقع أن المعتزلة - فيما يرى الإيجي ^(٤) - عندما أسندوا أفعال العباد إليهم ، ورأوا فيها ترتيباً ، ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم ، وإن لم يقصدوا إليه أصلاً ، لم يمكنهم لهذا ، إسناد الفعل المترتب ، إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء ، لتوقفه على القصد ، فقالوا بالتولد .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين - جزء ٢ ص ١٩٧ .
(٢) إذا كانت دراسة التولد تدخل في باب الإرادة وخلق الأفعال ، فإن سبب إشارتنا إليها هنا ، تعلقها بدراسة السببية .

ونريد أن نشير إلى أن القول بالتولد يؤدي إلى حد كبير إلى التسليم بتلازم الأسباب ومسبباتها ، والإقرار بخصائص الأشياء وقطعها . إذ من الملاحظ أن الذين يصعدون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرة كالأشاعرة - كما سنرى - ينكرون الترابط الضروري بين السبب والمسبب ، ويصعدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة . فهو الذي خلق لنا عادة ، بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين ، وهو القادر على خرق العادة في أي وقت يشاء . وهذا على العكس من نظرة الفريق الذي يسلم بحرية الإنسان ، وأنه يؤثر في مجرى الحوادث . انظر في هذا : د . محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ وما بعدها ، ص ١٩٩ وما بعدها (فصل القضاء والقدر) .

(٣) الإيجي : المواقف جزء ١ ص ٢٤٣ ، جزء ٨ ص ١٥٩ . وقد اختلف المعتزلة في ماهية هذا التولد . يقول الأشعري في المقالات (جزء ٢ ص ٨٤ - ٨٥) :
١ - قال بعضهم : هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري .

ب - وقال بعضهم : هو الفعل الذي أوجبت سببه ، فخرج عن أن يمكنني تركه ، وقد أفعله في نفسي ، وأفعله في غيري .

ج - وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذي يلي مرادى ، مثل الألم الذي يلي الضربة ، والذهاب الذي يلي الدفعة .

د - وقال الإسكافي : كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد والإرادة له ، فهو متولد . وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد وعزم وقصد وإرادة له ، فهو خارج عن حد التولد ، داخل في حد المباشر .

(٤) المواقف جزء ٨ ص ١٥٩ .

ولعل الدارس لرأيهم في التولد يتساءل : هل في القول بالتولد ما يتنافى مع القول بتأثير الأسباب في مسبباتها تأثيراً ضرورياً وعلى نحو ليس فيه تخلف ؟

ونستطيع أن نجيب على هذا التساؤل بالقول بأن هذا التولد يدلنا على تأثير الأسباب في مسبباتها ، ولكنه في بعض زواياه لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات على النحو الذي سنراه مثلاً بصورة صريحة قاطعة عند ابن رشد .

نوضح ذلك مؤكدين على ما نذهب إليه ، بقولنا إن المعتزلة يذهبون إلى أن المتوالدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعالم النظري المتولد من النظر ، ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة . وهذه الأخيرة ، منهم من يرى أنها بأسرها فعل لفاعل السبب ، وإن كان معدوماً حال وجود المتولد ، ويمثلون لذلك بمن رى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية . فإن الإصابة والآلام الحادثة ، منها ما هو من فعل الميت ، أو أنها كلها حوادث لا تحدث لها ، أو أنها من فعل الله تعالى ، لا من فعل العبد الفاعل للسبب ^(١) . وهذا معناه أن يجوز عندهم حدوث هذا بقدرة معلومة وأسباب معلومة ، ويكون الإنسان في محل حدوثه ميتاً أو عاجزاً ^(٢) .

ومنهم من يرى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله ، وما كان في محل مباين لمحلها ، فما كان منه على وفق اختياره ، فهو أيضاً من فعله كالقطع والذبح ، وما لا يقع على وفقه . فليس من فعله كالألام في المضروب ^(٣) .

وهذا معناه أنهم يسلمون بوجه عام ، بأن من رام دفع حجر مثلاً في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته ، فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعل له ،

(١) المصدر السابق جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً مقالات الإسلاميين للأشعري جزء ٢ ص ٧٨ -

٧٩ - ٨٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين جزء ١ ص ٢٧٥ .

(٣) المواقف جزء ٨ ص ١٦٠ .

وهذا الانتدفاع بواسطة مباشرة من الدفع ومتولدة منه ^(١) . أى أن المتولد عندهم فعل لفعل السبب ، وهو مقدور له بتوسط السبب ^(٢) .

لعلنا لاحظنا مما سبق ، كيف أنهم يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه وإن كانوا يشيرون أحياناً إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على نوع من التردد وعدم القطع برأى حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية ، التى لا تسمو إلى مرتبة البرهان اليقيني .

ولكن برغم هذا ، يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم . إذ من الواضح أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب فخاصته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها .

وإذا كان المعارضون لهم يقولون بأن نسبة القدرة إلى العبد ، تتعارض مع قدرة الله ، فإنهم يردون عليهم بأن الله قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ، ولذلك يتصف بالاعتقاد على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة .

هذا بالإضافة إلى أن الله إذا كان قد خلق لنا قدرة ، فإنه يجب القول — فيما يرون — بأن هذه القدرة تؤثر فيما يقارنها من الأفعال ، وأن الأسباب موجبة لمسبباتها ^(٣) .

كما أنه من الخطأ وصف الله بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ، ولا يقع لإحراق ، وبين الحجر على ثقله والجو على رفته ، ولا يفعل هبوطاً ^(٤) . إن هذا يقوم عندهم بطبيعة الحال على اعتقادهم بأن الخالق قد وضع للكون نظاماً وأودع فى المخلوقات قوى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية .

وبالإضافة إلى دفاعهم عن نسبة أفعال الإنسان له ، وردهم على من خالفهم فإنهم فى معرض التأكيد على أقوالهم ودفاعهم عنها ، يسوقون الحجج الآتية :

(١) المواقف — جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : الإرشاد الجوينى ص ٢٣٠ .

(٢) الإرشاد الجوينى ص ٢٣٠ .

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعرى جزء ٢ ص ٨٨ .

(٤) المصدر السابق جزء ٢ ص ٢٢٠ .

١ - الأفعال التي تسمى متولدة تختلف باختلاف القدرات الثابتة للعباد ، فالأيدي القوية تقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان الفعل المتولد واقعاً بقدرة الله ، لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك الخردلة بالاعتماد على الأيدي القوية ، بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة^(١) .

٢ - الشرع قد ورد فيه الأمر والنهي بالأفعال المتولدة والأفعال المباشرة . فإن الإيلاء بالضرب والظعن والقتل في الجهاد مع الكفار ، كلها أمور مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب . وإيلاء مالا ينبغي إيلاءه منهي عنه . فلو لا تعلق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة ، لما حسن التكليف بها والحث عليها ، كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان التي ليست مباشرة بالقدرة ، فهي بواسطة^(٢) .

٣ - المدح والذم : نرى العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال . كما يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنها من فعل العبد^(٣) .

٤ - العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة . ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . وإذا كان كل فعل واقعاً بقدرة الله ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء ، فما معنى الطلب إذن ؟ وما معنى المطلوب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله^(٤) ؟

٥ - من الإسناد الحقيقي لا من المجاز ، أننا ننسب الفعل إلى العبد دون الله . كقولنا حمل فلان الثقل وألم زيداً بالضرب . وهذا يدل على أن الفعل منه^(٥) وهكذا يحاول المعتزلة الدفاع عن آرائهم ، مبينين أنه من الشيء الطبيعي ومن المعقول أن ننسب أفعال الإنسان إليه بحيث تكون هناك علاقة بين الأسباب ومسبباتها ، ومبينين أن كل فرد يعتقد بهذا ، وليس من المناسب أن يعتقد بغيره . يقول الخياط : لا أعلم أحداً موحداً ولا ملحداً إلا وقال إن في هذا العالم

(١) المواقف للإيجي جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : التمهيد للباقلاني ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٢) المواقف جزء ٨ ص ١٦١ .

(٣) المصدر السابق جزء ٨ ص ١٦١ .

(٤) الإرشاد الجويني ص ٢٠٣ .

(٥) المواقف جزء ٨ ص ١٦١ .

أشياء تخفية إذا خلطت وما طبعت عليه . علت كالنار والدخان وما أشبههما ،
وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط . إذا خلطت وما هي عليه ، تركت كالحجر
وما أشبهه وأن الحى يتحرك من ذات نفسه . والميت يحركه غيره . وهذا قول
الناس أجمعين ^(١) .

ثالثاً - نص لأجد رجال المعتزلة :

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلى فى كتابه « المحيط بالتكليف » ^(٢) (جمع
الحسن بن أحمد بن متويه) ما يلى ^(٣) :

الكلام فى التولد .

باب فى أن المتولد كالمباشر من أنه فعل للعبد .

اختلف الناس فى كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها ضرورياً من الاختلاف
ففيهم من قال : لا فعل للعبد إلا ما يحل قلبه من الإرادة ، وربما أضاف
بعضهم إليها الفكر وجعلوا ما يوجد فى جوارحه وأبعاضه وأطرافه ليس بفعل له
من الحركات ونحوها . هذا هو المحكى عن الجاحظ وثمامة . ثم اختلفوا ، فجعل
ثمامة ماعدا الإرادة حدثاً لا يحدث له . وجعل الجاحظ ماعداها مما يقطع
طباعاً ، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة . وقال بعضهم : إن كل ما جاوز
غير حيز الإنسان . فهو من خلق الله تعالى بإيجاب الحلقة . بمعنى أن طبع
الأجسام على حد تندفع أو تذهب . وهذا محكى عن النظام .

وأما معمر فإنه يقول : إن المتوالدات أجمع . وكذلك جميع الأعراض
ففى فعل الأجسام الموات بطباعها ولا فعل لله إلا نفس المحل ولا للعبد عنده
فعل سوى الإرادة . وذهب بعضهم إلى أن الذى يوجد فى حيز الإنسان هو
فعله دون ما تعدها ووجد فى حيز غيره . وجعلوا ما تعدها مما تفرد - جل وعز - به
وهذا هو مثل مذهبه المجيرة فى قولهم بالكسب . وقد حكى نحوه عن صالح

(١) الانتصار ص ٤٠ .

(٢) حققه عمر السيد عزى وراجعه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى .

(٣) ص ٣٨٠ - ٣٨١ .

قبة . وقال بعضهم : بل كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من . فعلنا . ؛
حتى جعلوا اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلا لنا على طريقة كثير من
الينغاديين ، فهذه مذاهب الناس في الأفعال المتولدة .

والذى عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد ، حتى يحصل فعل آخر
عندى وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة ، فهو فعل العبد ،
وما ليس هذا حاله ، فليس بتولد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعلية ثم
لا يجوز أن يحدث ولا يحدث له ، ولعل الذى أدى الكل إلى ما قالوه ، هو أنهم
زعموا أنه إنما يصلح أن يجعل الفعل فعلا للعبد أو لغيره ، على وجه يصح
أن يفعله ويصح أن لا يفعله ، من دون واسطة ، فأما ما ليس يجوز أن
لا يفعله بدلا من أن يفعله أو لا يجوز أن يتركه أو يفعل ضده في حالة فليس
يفعله ، ورأوا أنه عند وجود الإرادة وزوال العوارض لا بد من وجود المراد ،
فأخرجوه عن كونه فعلا له ، وكذلك الفكر وما شاكلة نحو الاعتماد وغيره من
الأسباب التى لا تجوز عند وجوده ، إلا أن يوجد المسبب . فقالوا : فالذى
يصلح أن يجعل فعلا له هو نفس الإرادة ، أو نفس الأسباب التى يفعلها
في نفسه دون غيره من الأفعال ، فإذا بينا أن الذى دل على أن السبب فعله
يقتضى أن المسبب فعله ، أو ذكرنا فيه ما يخصه من الدلالة ، فقد استقام
ما أردناه ، وبطلت هذه المذاهب والأصل في هذا الباب أننا إنما نثبت المبتدأ
فعلا لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا ، وهذا قائم في المتولد ، لأن الكلام
والكتابة والآلام وغيرها ، تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن
تكون أيضاً فعلنا ، ولو جوزنا والحال هذه ، أن لا يكون ذلك فعلا لنا ، لجوزنا
مثله في نفس الإرادة أو في نفس الأسباب ، وإذا استمرت الطريقة في الفعلين من
الإرادة والمراد ومن السبب والمسبب ، فليس بأن نجعل الإرادة فعلنا دون المراد
أولى من خلافه ، فيجب كونها جميعاً حادثين من جهتنا ، وليس يمكن
أن يقال إنما صارت الإرادة وغيرها من الأسباب فعلا لنا لكونه مبتدأ فقط ، لأن
فعل الغير أيضاً مبتدأ ، وليس بحادث من جهتنا ، لما لم يكن واقعياً بحسب
أحوالنا ، فعرفنا أن الاعتبار بما قلنا دون ظيره .

رابعاً - رأى أهل الجبر :

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف ارتبط البحث في العلاقة بين السبب والمسبب بموضوع القضاء والقدر ، بمعنى أن المعتزلة إذا كانوا قد ذهبوا إلى تأكيد القول بحرية الإرادة الإنسانية ، فإن هذا الرأي يرتبط بقولهم بتلازم الأسباب والمسببات .

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بفكرة الكسب حين بحثهم في مشكلة الحرية ، فإن هذا القول - كما سنرى - قد ارتبط برأيهم في العلاقة بين الأسباب والمسببات . وما يقال عن المعتزلة والأشاعرة ، يقال أيضاً عن الجبرية . فإذا كان أهل الجبر يقولون إن الله هو الذى يخلق فينا الأفعال ، فإن هذا يترتب عليه قطعاً إنكار العلاقات الضرورية بين سبب ومسبب في مستوى هذا العالم الذى نعيش فيه .

فأصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالص ، قد ذهبوا إلى أنه لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هي بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها^(١) وإذا نسبت الأعمال إلى المخلوقين ، فإنما تنسب مجازاً كما يقال زالت الشمس ودارت الرحي وجرى الماء^(٢) إلخ . .

(١) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون - جزء ١ ص ٢٨٣ من الطبعة الجديدة .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل جزء ١ ص ٨٦ - ٨٧ وأيضاً : عبد القاهر البغدادي : الفرق بين

الفرق ص ١٢٨ .

الفصل الثاني

الأشاعرة ونقدم للفرق المخالفة لأرائهم

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : مقدمة .

ثانياً : نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع .

ثالثاً : نقد الأشاعرة للفلاسفة .

رابعاً : نقد الأشاعرة للمعتزلة .

خامساً : رأى الأشاعرة .

سادساً : نص لأحد رجال الأشاعرة .

« لما كان علم الكلام^(١) يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحاح ، عرض لأصحابه أن ينصروها بأى نوع من أنواع الأقاويل اتفق ، سوفسطائية كانت ، جاحدة للمبادئ الأول ، أو جدلية أو خطبية أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها ، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الإنسان ، وجعلها كلها من باب الممكن ، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات » .

[ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — المجلد الأول ص ٤٣ — ٤٤]

(١) يقصد به أساساً آراء الأشاعرة .

الفصل الثاني

الأشاعرة ونقدهم للفرق المخالفة لآرائهم

أولاً — مقدمة :

نستطيع أن نقول إن الدارس لكتب الأشاعرة ، يرى أنهم لم يكتفوا بتقرير مذهبهم والدفاع عن آرائهم ، بل إننا نراهم يفيضون في نقد آراء الفرق المخالفة لهم ، وهذا يعد شيئاً طبيعياً ، إذ أن القول برأى في الآراء فيه اختلاف عن الآراء الأخرى ، لا بد أن يحتوى على الرد والنقد لآراء تنجها اتجاهها مختلفاً عنه .

ولهذا نجد عند الأشاعرة قسماً نقدياً يتمثل في نقد أصحاب الطوائع ونقد الفلاسفة ونقد الأشاعرة ، ثم نجد عندهم أيضاً جانباً إيجابياً يتمثل في دفاعهم عن موقفهم الذي مالوا إليه وأكدوا على القول به .

وقبل أن نشير إلى موقفهم النقدي ثم نعرض لبيان مذهبهم ، نود أن نقول إن منهم أو من أهل السنة بوجه خاص^(١) ، من يرى أن اعتقاد الناس في الأسباب العادية ، أى ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجوداً وعدمًا بواسطة التكرار ، على أربعة أوجه :

١ — الاعتقاد بقدومها واستقلالها بالتأثير في طباعها ، أى حقائقها ، من غير تدخل من الله تعالى . وهذا — فيما يزعمون — مذهب كثير من الفلاسفة والطبايعين .

٢ — الاعتقاد بحدوثها وتأثيرها فيما قارننها ، لكن ليس في طباعها ، وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة ، ولو نزعها منها وهؤلاء مبتدعة .

٣ — الاعتقاد بحدوثها وعدم تأثيرها فيما قارننها ، لا بطباعها ولا بقوة جعلت فيها ، بل بملازمتها لما قارننها وعدم تخلفها . وهذا الاعتقاد — فيما يرون —

(١) السنوسي: المقدمة في أصول الدين ص ١٠٩ - ١١١ - ١١٣ .

يؤدى بصاحبه إلى الكفر ، لأنه يستلزم إنكار معجزات الأنبياء وإنكار ما أخبروا به من أحوال الميت والقبر والآخرة ؛ لأن ذلك كله من باب خوارق العادات التي تخلفت فيها الأسباب العادية عما يقارنها .

٤ - الاعتقاد بحدوث الأسباب العادية وعدم تأثيرها فيما قارنها لا يطبعها ولا بقوة جعلت فيها ، بل لأن الله جعلها إمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلاً عليه . ولهذا صح أن يخرق الله العادة فيها لمن شاء وفي أى وقت شاء . وهذا الاعتقاد - فيما يقولون - هو الحق والقاتلون به هم المؤمنون وأهل السنة .

ثانياً - نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع :

يمكننا القول - اعتماداً على ما يذكره الخياط^(١) - أن أهل الطبائع هم الذين يؤكدون على القول بوجود طبيعة ثابتة لكل شيء ، بمقتضاها يصدر فعله . فالخياط يذكر أنهم يرون أن المطبوع على أفعاله لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال . كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين ، والتلج الذي لا يكون منه إلا التبريد ، وأن من تكون منه الأشياء المختلفة ، هو المختار لأفعاله ، لا المطبوع عليها .

وقد وجه الأشاعرة نقدهم إلى أصحاب الطبائع في عدة زوايا . وسنرى بعد تلخيص موقفهم وعرضه في عناصر محددة ، أن هذا النقد في جانبهم يعد من أكثر زواياه متهافتا وتتخلله المعاندة التي لا تفيد . وهذا كله إن دل على شيء ، فإنما يدل على ضيق أفقهم ، وأنهم يديرون أقوالهم حول أسس واهية قد لا تستحق من الدارس مجرد الالتفات إليها .

١ - يرى الأشاعرة أن ما ينادى به أصحاب الطبائع ، من أنهم يعلمون حساً واضطراباً أن الإحراق والإسكار الحادثين عن حرارة النار وشدة الشراب ، يعد جهلاً عظيماً . وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه متغيراً عما كان عليه فقط . أما العلم بأن هذه الحال الحادثة المتجددة من فعل من ، فإنه غير مشاهد . بل مدرك بدقيق الفحص والبحث . فمن قائل إنه فعل قديم مخترع قادر ، وهو الحق الذي نذهب إليه . ومن قائل إنه

من فعل الإنسان الذى جاور النار وتناول الشراب ومتولد عن فعله الذى هو سبب الإحراق والإسكار . ومن قائل إنه من فعل الطبع فى الجسم . ومن قائل بأن الطبع عرض من الأعراض . وهذا التخييط — فيما يرى الباقلانى — يدل على فساد فكرتهم^(١) .

ومن الواضح أن هذا النقد من جانب الأشاعرة يعد خاطئاً فى أكثر زواياه . ولا ندرى من جانبنا أين التخييط الذى يقول به الباقلانى . كل ما يوجد هو خلاف حول تفسير العلاقة بين السبب والمسبب . وهذا الخلاف لا يعد تخييطاً فيما يزعم الباقلانى ، بل محاولة للوصول إلى التفسير الصحيح .

٢ — لو جاز وقوع بعض الحوادث مثل الشيع والرى والصحة والسقم وغيرها ، من طبع ليس بحى ولا قادر ولا قاصد . لأدى هذا إلى وقوع الإرادة والنظر والكتابة عن طبع ليس بحى ولا قادر ولا عالم . ولو جاز استغناء بعض الحوادث عن محدث ، لحاز غنى سائرهما عن ذلك . فلما كان جهة تعلق الإرادة بفاعل حى قادر ، هى كونها فعلاً محدثاً دون كونها إرادة ، ثبت أن سائر الحوادث المشاركة للإرادة فى صفة الحدوث، محتاجة إلى ما يحتاج إليه الإرادة من فاعل حى قادر^(٢) .

٣ — لو كان الإسكار والشيع والرى ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقى والتسميد وشدة الشمس ، لوجب أن تزداد هذه الأمور طالما أن الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله . فمن الواجب أن يزيد الزرع وينمو ، وإن بلغ حد النهاية فى مستقر العادة ، إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد بذلك أبداً وينمو ، وأن توجد له هذه الأمور فى غير زمان الزرع كما توجب ذلك فى وقت عادة خروجه . وإذا علمنا أن السقى والتسميد، يؤدى إلى تلفه بعد أن يبلغ مقداراً ما ، وأنه لا يوجب له ذلك فى غير زمان نمائه ، استدللنا على سقوط ما قاله أصحاب الطبائع . فلو أن الإنسان مثلاً أكل وشرب فوق شعبه وطاقته ، لم يحدث له أبداً من الشيع والرى مثل ما يحدث له عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب ، بل إن ذلك ينقلب عليه ضرراً ولماً . وإذا

(١) التمهيد ص ٤١ - ٤٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ .

كان هذا هكذا ، وجب بطلان ما قالوه ، وفسد أن تكون الطبائع التي هي في هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور^(١).

هذه أوجه نقد متكلم أشعري وهو الباقلاني ، للمذهب أهل الطبائع ولعل المطلع على هذه الوجوه من النقد ، يلاحظ تماماً ما انطوت عليه من مغالطات لا حصر لها . وأهمها — فيما نرى — بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه ، أن أصحاب الطبائع إذا كانوا — كما لا حظنا — يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شيء ، فإنهم يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة . إذ من الأفكار الأولية عندهم أن زيادة الشيع والرى إلى درجة تزيد على حاجة الجسم ، تؤدي إلى ضرر للجسم ، أى تنقلب ضداً لهذا الجسم . فالأجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلاً ، فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء . ولا بد من القول بالعلاقة بينهما ، تلك العلاقة التي تظهر تماماً إذا عرفنا خصائص كل من الجسم والماء . فإذا كان أصحاب الطبائع يذهبون إلى هذا ، فإن نقد الأشاعرة لهم يعد نقداً لا أساس له .

هذا بالإضافة إلى أن أصحاب الطبائع يدركون تماماً أن زرع نوع ما من المحاصيل في غير زمنه يؤدي إلى عدم نموه ، طالما أن العلاقة ثابتة محددة بين الجو مثلاً ، وبين هذا النوع من المحاصيل . فلماذا إذن ينقدون الأشاعرة .

إن هذا النقد إن صدر عن شيء ، فإنما صدر عن أسس واهية بحيث إننا نتعجب كيف يصدر هذا النقد عن أناس يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره ، مذهب أهل الحق ويحاهرون بذلك بحيث يملأون الدنيا صياحاً وضجيجاً . وبرغم ذلك ، فإننا لا نعلم وجود أنصار ومؤيدين لهم يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل ما فيه ، برغم أن أكثر ما فيه ، هو من ذلك النوع الذي كشفنا عنه .

ثالثاً — نقد الأشاعرة للفلاسفة :

يستدل الفلاسفة — فيما يذكر عنهم الإيجي^(٢) — على رأيهم في السببية بأدلة منها :

(١) المصدر السابق ص ٤٢ .

(٢) المواقف جزء ٤ ص ١٢٨ وما بعدها .

١ - عندنا شاهد الماء يوجب البرودة ، والنار توجب السخونة . نقطع بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة . إذ أن اختلاف الأثر وتعددته يدلنا على اختلاف المؤثر وتعددته . ومن هنا يظهر أن كلما تعدد المعلول تعددت العلة ، وينعكس بعكس النقيض إذ أنه كلما اتحدت العلة اتحد المعلول .

٢ - لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأثرين ك (١) ، (ب) مثلاً ، لكان مصدراً ل (١) ولا (ليس أ) . لأن (ب) ليست (١) ولكان أيضاً مصدراً ل (ب) ولا (ليس ب) ، وهذا تناقض .

٣ - لا بد من الاعتقاد بالإيجاب الدائى ، بمعنى أن الأشياء المادية تفعل أفعالها لا عن إمكان واختيار ، بل بطريق العلة أو الطبيعة .

وإذا كانت هذه بعض أدلة الفلاسفة التى يحاولون عن طريقها رد كل شئ إلى أسبابه المحددة والضرورية ، فإن الأشاعرة - وهم الذين تحمل آراؤهم طابع الجدل والمغالطة إلى حد كبير - قد نقدوا هذه الأدلة .

فهم يردون على النقطة الأولى بقولهم إن الاستدلال على تغاير طبيعتى الماء والنار إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد . فإننا لما رأينا ناراً ولا برد معها كما كان مع الماء ، ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار ، علمنا بتخلف أثر كل منهما أنهما مختلفان . إذ لو تساويا لا تمتنع تخلف الأثر . فلو رأينا أثراً مختلفة متعددة بلا تخلف ، لم يمكننا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددتها ، بل هذا هو المتنازع فيه ^(١) .

ويردون على النقطة الثانية بقولهم : إننا لا نسلم أن فى صدور (أ) وصدور (لا أ) تناقض . فإن نقيض صدور (أ) هو (لا صدور أ) ، وأما صدور (لا أ) . أى صدور (ب) فلا يناقضه . وإن قيل إن التناقض لازم ، لأن الجهة التى هى مصدراً ل (أ) ، إن كانت مصدراً (لغير أ) صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً ل (أ) ، فيصدق أن هذه الجهة مصدراً ل (أ) وغير مصدر ل (أ) وهما متناقضان ، قلنا إنما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحداً ، وهو ممتنع ^(٢) .

(١) المصدر السابق جزء ٤ ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق جزء ٤ ص ١٣٢ - ١٣٣ .

أما النقطة الثالثة فإنهم يردون عليها أيضاً . فإذا كان الفلاسفة — كما سبق أن أشرنا — يذهبون إلى أن هناك إيجاباً ذاتياً ، أى يعتقدون بأن الله سبب في وجود الممكنات لا بالاختيار ، بل بطريق العلة أو الطبيعة . إذا كان الفلاسفة يذهبون إلى هذا ، فإن أهل السنة يرون أنه لا إشكال في كفر من يعتقد هذا ، لأن من لازمه إنكار القدرة والإرادة الأزليتين ، ومن لازمه قلم العالم ، وتكذيب القرآن في قوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار »^(١) .

رابعاً — نقد الأشاعرة للمعتزلة :

إذا كان الأشاعرة قد نقدوا آراء الفلاسفة الذين يعتقدون بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، فإنهم في القسم النقدي من دراستهم لموضوع السببية ، قد اهتموا أيضاً بالرد على المعتزلة فيما يتعلق بفكرة التوليد ، التي سبق أن أشرنا إليها . وقد نقدوا هذه الفكرة في عدة وجوه ، يهمننا الآن الإشارة بإيجاز إلى أهمها .

١ — يلزم عن التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد ، وإما الترجيح بلا مرجح . وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين ، وجذب أحدهما ودفعه الآخر في زمان جذب به إلى جهة ، فإن قلنا إن حركة ذلك الجسم ، وهى واحدة بالشخص ، تولدت من حركة اليد . فإن هذه الحركة لا تخرج عن كونها إما بالحركتين معاً أى بالدفع والجذب معاً ، فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير ، وهذا مستحيل ، وإما بأحدهما فقط ، وهو تحكم محض معلوم بطلانه^(٢) .

٢ — القول بالتوليد — فيما يقول الجويني^(٣) — يجر على معتقده فضائح تأبأها العقول ويدرك فسادها بالبداية . وذلك أن من رعى سهماً ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية . ثم اتصل بها وصادف حياً ، ولم يزل الجرح سارياً ، إلى الإفضاء إلى زهوق الروح في سنين ، وكل ذلك بعد موت الرامي ، فهذه السرايات

(١) المقالة في أصول الدين للسبكي ص ١١٥ .

(٢) المواقف للإيجي جزء ٨ ص ١٥٩ .

(٣) الإرشاد ص ٢٣٣ .

والآلام أفعال للراى ، وكل ذلك بعد موت الراى وقد رمت عظامه . ولا مزيد على الفساد على نسبة قتل إلى الميت .

ومن الواضح - فيما يبدو لنا - أن هذا القول من جانب الجوينى إنما هو من قبيل الخيال كما يحفل بالمتناقضات التى لا حصر لها . ومن الغريب أن يكون قول كهذا القول ، واقعاً فى سطور قليلة ، محتوياً على هذه الأخطاء . ولكن هكذا يقرر الأشاعرة قضاياهم التى يحاولون صبغها بمسحة فلسفية جاهلين أو متجاهلين ، أن الفلسفة أسمى من أقوالهم هذه وما يدور مدارها .

٣- ما وصفه المعتزلة بكونه متولداً . لا يخلو إما أن يكون مقدوراً أو غير مقدور . فإن كان مقدوراً كان ذلك باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن السبب . علم أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع . فإذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده ؛ فينبغى أن يستقل بوجوبه ولا يستغنى عن تأثير القدرة فيه ^(١) .

ثانيهما : أن المسبب لو كان مقدوراً ، لتصورنا وقوعه دون توسط السبب والدليل على ذلك أنه حين يقع بقدرة الله تعالى ، ولم يتسبب العبد فيه . فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب .

وإذا كان القول بأن المتولد يكون مقدوراً ، يعد باطلاً ، فلم يبق بعد ذلك - فيما يرى الأشاعرة - إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور . وإذا قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب . فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لفاعل له ، جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب موجب لما عداه ، وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب المسلمين ^(٢) .

وهكذا يحاول الأشاعرة فى هذه النقطة الثالثة نقد فكرة « المتولد » عن طريق دحض كونه مقدوراً أو كونه غير مقدور ، حتى ينتهى بهم هذا الدحض إلى أنه لا مفر من إرجاع الأمر كله إلى الله . دليل هذا ما يذهب إليه الباقلانى حين يرى

(١) المصدر السابق، ص ٢٣١ ، وأيضاً : التمهيد للباقلانى ص ٢٩٦ - ٢٩٨ .

(٢) الإرشاد ص ٢٣٢ .

أن الألم الموجود عن الضرب والكسر الحادث عن الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث آخر ، لا تعد كسباً للضارب الدافع على جهة التولد ، بل هي مخترة لله وغير كسب لأحد من الخلق ، أى أن الله تعالى ينفرد بخلقها ^(١) .

خامساً - رأى الأشاعرة :

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف أن الأشاعرة قد اهتموا في القسم النقدي من دراستهم لمشكلة السببية والعلية بالرد على آراء أصحاب الطبائع والفلاسفة والمعتزلة والدارس لردهم على هذه الآراء يدرك تمام الإدراك أنهم لم يكونوا يهتمون كثيراً بمناقشة أفكار من ردوا عليهم بقدر اهتمامهم بمجرد الدوران حول فكرتهم بحيث يكون هذا النقد مصبوغاً إلى حد كبير بصيغة الإعلان عن فكرتهم . أى تسليط الأضواء حول فكرتهم بحيث تكون ما عداها من أفكار أفكاراً خافتة شاحبة . وهذا أسوأ ما نجده في آرائهم النقدية . بمعنى أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيماناً مطلقاً ، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في مذاهب مخالفينهم . بل حججوا ما فيها من أفكار صحيحة . حتى تكون فكرتهم هي وحدها - فيما يظنون - الفكرة الصائبة الصحيحة .

نود الآن أن نعرض لمذهبهم في هذا المجال وكيف دافعوا عن آرائهم . ذهب الأشاعرة إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة ، وأنه تعالى قادر مختار ، فلا يجب عنه صدور شيء منها .

وعلى أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة ، إلا بإجراء العادة ، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء . فليس للمماسمة والشرب مدخل في وجود الإحراق والرى ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى . فله أن يوجد المماسمة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسمة ، وكذلك الحال في سائر الأفعال . وإذا تكرر صدور فعل منه . وكان دائماً أو أكثرية ، يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا

لم يتكرر أو تكرر قليلاً ، فهو خارق للعادة أو نادر . ولو أجرى الله العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شدة الضرب ، بل يفعل ما ينافيه من اللذات ؛ لوجب أن يكون الضرب اليسير مولداً لعظيم الألم ، وشديدة مولداً ليسير الألم^(١) .

معنى هذا أن السبب عندهم لا يصدر عن السبب ، وإنما يصدر المسبب عند وجود السبب ، وكأنه لا توجد أية خصائص ثابتة محددة للأشياء !

يدلنا على هذا ما يقوله السنوسى : « فشرك الأسباب العادية سببه عمى البصيرة ، والاغترار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجوداً وعدمًا على ما شاء المولى . كدوران طبخ الطعام مع قربته من النار مثلاً ، وستر العورة مع لبس الثوب . . . فاعتقد الناظر فى ذلك ، إذا كان أعمى البصيرة . أن ذلك السبب العادى هو الذى أثر فى وجود ما اقترن معه ، وأنه ليس من فعل المولى »^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن هذا رأى يرتبط بمذهب الأشاعرة فى الجوهر الفرد . نوضح ذلك بالقول بأنهم إذا كانوا — فيما سبق أن أشرنا — قد حاولوا إثبات قدرة الله التى لا حد لها ، فإن هذا يرتبط تماماً بنظريتهم فى أن الجواهر ممكنة لا ضرورية كما أن الأعراض التى تلحقها والأجسام التى تتألف منها ممكنة أيضاً . وهى كلها من خلق الله ، الذى يخلق الجوهر الفرد ، كما يخلق الأعراض والأجسام .

ومن هنا لا تكون فى الطبيعة قوانين حتمية ، طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها ، أمران نسيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجواهر ولا عن طبيعة الأعراض . بل عن إرادة الله الذى هو الحق المطلق .

كما لا توجد علل ثانوية ، إذ لا توجد قوانين للطبيعة . فالله يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً فى كل جوهر فرد^(٣) .

(١) الإرشاد الجوينى ص ٢٤٣ ، التمهيد للباقلاص ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

(٢) 'المقدمة فى أصول الدين' ص ٩٣ .

(٣) O'leary : Arabic thought and its place in history P. 216 .

وأيضاً : جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٦٧ من الترجمة العربية .

ونود أن نشير إلى أن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض فى كل لحظة ، =

ولإذا كان الله يؤثر بطريقة مباشرة ، فإن إرادته تعد مطلقة غير مقيدة بضروريات أو قوانين . فكل شيء ممكن بالنسبة له ، وكل تغير وكل حركة مصدرهما الله . فهو يخلق العالم من العدم ، بحيث لا يكون هناك ما نسميه « بالعلة المادية »^(١) .

معنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة ، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون ، لاستطاع ذلك . وبإدراك العادة ، وخلق عرضاً بدلاً من غرض آخر . وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث معجزة ، إذ المعجزة ماهى إلا خرق للعادة .

وبدليل عدم تسليمهم بالعلية والمعلولية فما سوى ذاته تعالى . فضلاً عن أن يكون بطريق الإيجاب والازم العقلى لا للموجود ولا للحال فعدم العلية للأحوال ظاهر لعدم قولهم بالحال . وأما عدم العلية للموجود . فلاستناد الموجودات كلها عندهم إليه تعالى ابتداءً^(٢) .

وأيضاً بدليل إنكارهم أن تكون هناك علة خالقة أو فاعلة على سبيل الاستقلال التام سوى الله تعالى . بمعنى أن كل شيء ممكن بالنسبة له ، والله هو علته الوحيدة^(٣) أى أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها ، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية^(٤) .

هذه أدلة تنهض على نفيهم القاعدة السببية . بمعنى عدم الاعتراف بالعلاقات

= وبين نظريتهم فى حرية الإرادة ، وهذا هو أساس تقدم نظرية خلق الذرات خلقاً مباشراً فى كل لحظة . وانظر أيضاً :

M. Fakhry : Islamic occasionalism and its Critique by averroes and aquinas P. 42 47.

Radhakrishnan : History of Philosophy vol I P. 492.

(١)

I -- The notes of van den Brugh on the English translation of Tahafut (٢)

Al Tahafut vol II P. 141 143.

وأيضاً : كشف اصطلاحات الفنون للهانى مجلد ٢ ص ١٠٤٣ من طبعة كلكتا ، والموافق للإيجى جزء ٤ ص ١٨٠ .

(٣) Quadri : La philosophie Arabe dans l'Europe medievale P. 205, and : Walzer

(R.R.) : Article "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol II P. 196.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مادة سبب - كتبها دى بور - مجلد ١١ -

عدد ٦ - تعليق الدكتور محمد عبدالمهاى أبوريده ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

الضرورة المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها . وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه « بالعلة الأولى » أما ما يسمى بالعلل القريبة ، فإنهم لا يعترفون بها ، أى أن ما يبدو من عمل العلل القريبة ، يعد من قبيل الوهم ، لأن الله هو الذى يخلقها ، كما يخلق ما يظهر لنا أنه من آثارها ^(١) .

وهذه الأدلة التى تعبر عن فكرة الأشاعرة على وجه العموم فى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، على هذا النحو الاحتمالى الإمكانى لا الضرورى اليقينى قد استفاد منها — كما سنرى — الغزالى ، استفادة كبيرة . بحيث إن آراءه فى هذا المجال تعد تعبيراً عن آرائهم بصورة أو بأخرى .

سادساً — نص لأحد رجال الأشاعرة :

يقول القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى فى كتابه « التمهيد » ^(٢) :

فإن قال قائل : خبرونا عن الألم الموجود عند الضرب والكسر الحادث عند الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة والألم واللذة الحادثين عند الحكمة وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى . هل هى عندكم كسب للضارب الدافع على سبيل التولد أم مختصرة لله وغير كسب لأحد من الخلق ؟ قيل له : بل هى عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب للعباد .

فإن قال : ولم أنكرتم أن تكون من أفعال العباد واقعة منهم على سبيل التولد عن الأسباب التى يكتسبونها فى أنفسهم من الحركات والاعتمادات ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لأجل أنه لو كانت هذه الحوادث اكتساباً للعباد ، لم تخل من أن يكون فاعلها من الخلق قادراً عليها أو غير قادر عليها . فإن كان غير قادر عليها ، صح وقوع جميع أفعاله منه ، وهو غير قادر عليها . لأنه ليس بعض الأفعال بالغنى عن كون فاعلها قادراً عليها بأولى من غنى سائرهما عن ذلك . كما أنه لو جاز وأمكن وقوع بعض الأفعال لامن فاعل ، لحاز ذلك فى جميعها ، ولم يكن بعضها بالغنى

(١) « مادة » الله « بدائرة المعارف الإسلامية - كتبها ، ماكدونالد - مجلد ٢ - عدد ٩ ص ٥٧٨

من الترجمة العربية .

(٢) حقه الأب رتشارد يوسف مكارثى اليسوعى تحقيقاً ممتازاً - بيروت - المكتبة الشرقية - عام

١٩٥٧ . والنص من ص ٢٩٦ إلى ص ٣٠٠ . وقد اختلفنا معه فى قراءة بعض الكلمات القليلة .

عن فاعل أولى من بعض . وإذا كان ذلك كذلك ، لم يجز أن يكون فاعل هذه الأمور من الخلق غير قادر عليها .

وإن كان الفاعل لها قادراً عليها ، فلا يخلو أن يكون قدر عليها في حال وجودها أو في حال وجود أسبابها التي تقدمتها . فإن كان قادراً عليها في حال وجودها فلا يخلو أن يكون قدر عليها بالقدرة على سببها المتقدم على وجود السبب ، أو بقدرة توجد معها في حالها . فإن كان قادراً عليها بالقدرة على سببها ، وقد تكون مخالفة لأسبابها ، فسد ذلك من وجهين . أحدهما ما ذكرناه وبيناه قبل هذا الباب من استحالة تقدم القدرة على الفعل ووجودها مع عدمه وكونها قدرة على ما يوجد بعد وجودها . والوجه الآخر ما ذكرناه أيضاً سالفاً من استحالة تعلق القدرة المحدثة بمقدورين مثلين أو ضدين أو خلافتين ليسا بضدين . وإذا فسد ذلك بما شرحناه ، استحال أن تكون هذه الحوادث مقدورة للعبد بالقدرة على ما هو عند القوم سبب لها .

وإن كان العبد قادراً على هذه الحوادث بقدرة تقارنها وتوجد معها وتكون قدرة عليها كالقدرة على المباشرة من الأفعال . بطل ذلك من وجوه على قولنا وقولهم ، فأما وجه بطلانه على قولنا ، فهو أنه لو صح أن يقدر القادر منا على هذه الحوادث بقدرة توجد معها ، لم يحتج مع وجود تلك القدرة عليها إلى وجود سبب لها تتولد عنه ، ولصح أن يفعلها بالقدرة مع عدم الأسباب ، كما لا يحتاج في كونه مكتسباً للمقدورات المباشرات من مقدوراته في نفسه إلى وجود أسباب لها تتولد عنها . لأنه لا دليل يلجئ إلى ذلك ويوجبه مع وجود القدرة عليها ، كما أنه لا دليل يوجب أن لا يفعل العبد المباشرات من مقدوراته في نفسه إلا بأسباب تتولد عنها كما أنه لا دليل أيضاً يوجب أن لا يفعل القديم ما قدر عليه إلا بأسباب تولده وتوجبه . وهذا يبطل كونها متولدة ويلخلها في معنى المباشرة من الأفعال .

والوجه الآخر أنه لو كان الفاعل لهذه الأسباب قادراً عليها بقدرة تقارنها لصح أيضاً أن يقدر على أضدادها بدلا من القدرة عليها بقدرة تقارنها ، ويجب أن تصح قدرة العبد على تسكين الحجر والسهم وجسهما متى لم يكن قادراً على تحريكهما ، وأن لا يصح خلوه من فعل الحركة والسكون في جسم غيره ، إذا لم يكن ميتاً ولا عاجزاً

لأن من صحت قدرته على الشئ وقدرته على ضده ، لم ينفك من القدرتين جميعاً على الضدين، إلا بالعجز عنهما أو بالموت المخرج للميت عن صحة كونه قادراً على شئ أصلاً ، وفي العلم بأن العبد قد يخلو من القدرة على تحريك جسم غيره وتسكينه مع كونه حياً سليماً غير عاجز .

ثم يقال لهم : ما الدليل على أن هذه الحوادث أفعال للعباد ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك أنا نجدها واقعة عند وجود هذه الأسباب وبمقدار قصد العبد إليها . وبحسب قدرته عليها وكونه تابعة في الوجود لأسبابها . لأن الإنسان إذا أراد السير من إيلام غيره وحركته ، دفعه دفعاً يسيراً وضربه ضرباً رقيقاً . وإذا أراد الكثير من إيلامه وتحريكه ضربه الضرب الشديد . فكان عند ذلك الألم الكثير . وإذا قصد إلى ذهاب الحجر في جهة منه ، دفعه في تلك الجهة ولم يدفعه في غيرها وكل هذا يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور .

يقال لهم : لم قلتم ذلك وما دليلكم عليه ، ففي نفس هذا خالفناكم ؟ فلا تجدون فيه متعلقاً سوى الدعوى . . .

وكذلك لو أجرى العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب ، بل يفعل ما ينافيه من اللذات ، لوجب أن يكون يسير الضرب مولداً لعظيم الألم وشديده مولداً ليسيره .

الفصل الثالث

الكندى ومشكلة السببية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تقديم :

ثانياً : التفرقة بين الفعل الحقيقي والفعل بالمجاز .

ثالثاً : العلل الأربع .

الفصل الثالث

الكندى ومشكلة السببية

أولاً - تقديم :

حين ننقل من بحث المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو جبرية لمشكلة السببية . إلى فلاسفة كالكندي وابن سينا وابن رشد ، نلاحظ اختلافاً في تحديد مجالات وأبعاد المشكلة .

فإذا كان المتكلمون - كما سبق أن لاحظنا - قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله ، كما ركزوا حول فكرة التولد التي قال بها المعتزلة ونقدها فريق آخر كالأشاعرة في معرض رددهم على آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة وآراء أهل الطبائع ، فإننا نجد فيلسوفاً كالكندي ، لا يدير بحثه أساساً حول هذه الجوانب أساساً ، بل نجده -- متابعاً في هذا أرسطو في بعض الجوانب -- يبحث في علل وأسباب الموجودات قائلاً إنها أربعة كما سنعرف بعد قليل .

ونود أن نشير إلى أن الكندي لم يترك لنا فصولاً أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية ، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد ، بل إن آراءه حول هذا الموضوع تعد آراء متناثرة في بعض رسائله وغاية في الإيجاز . هذا بالإضافة إلى أننا سنلاحظ عنده خلطاً بين مجال ميتافيزيقي ومجال فيزيقي ، ونوعاً من التأثير بالفكر الكلامي الجدلي ، مما يجعل فكرته عن السببية فكرة مضطربة في بعض جوانبها وزواياها .

ثانياً - التفرقة بين الفعل الحقيقي والفعل بالمجاز :

لو رجعنا إلى رسائل الكندي التي بين أيدينا ، نجد أن أهم رسالتين تسمان هذا الموضوع من بعض زواياه ، هما رسالته في « الفاعل الحق الأول التام والفاعل الذي هو بالمجاز » ، ورسالته « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » في الرسالة الأولى ، نجد أن موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل

حقيقى :فعل بالحجاز . وينقسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان ، كما ينقسم النوع الثانى من الفعل إلى أول وثان أيضاً .

فالفعل الحقيقى الأول عبارة عن تأييس الأيسات عن ليس ، أى إيجاد الموجودات من العدم . ويعتبر الكندى هذا الفعل لله تعالى الذى هو غاية كل علة ، « فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره »^(١) ، ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع ! أما الفعل الحقيقى الثانى ، وهو الذى يلى هذا الفعل ، فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه . وفاعل هذا الفعل لا يتأثر — فيما يرى الكندى — بأى نوع من أنواع التأثير ، أى يفعل مفعولاته من غير أن يفعل هو إطلاقاً . إنه « البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه »^(٢) .

هذا عن الفعل الأول ، أى الفعل الحقيقى بقسميه أما الفعل الثانى ، أى جميع مخلوقات الله ، فإنها تسمى فاعلات بالحجاز ، لا بالحقيقة . يقول الكندى « أعنى أنها كلها متفعلة بالحقيقة ، فأما أولاً فعن باريه تعالى وبعضها عن بعض . فإن الأول منها ينفع ، فينفع عن انفعاله آخر ، وينفع عن انفعال ذلك آخر . وكذلك حتى ينتهى إلى المتفعل الأخير منها . فالمتفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالحجاز للمتفعل عنه ، إذ هو علة انفعاله القريبة وكذلك الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات »^(٣) .

وإذا كان الكندى — كما سبق أن قلنا — قد قسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان ، فإنه قد قسم الفعل بالحجاز إلى قسمين : أحدهما يسميه الفعل وهو ما ينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله كالمشى للماشى ، وثانيهما يسميه العمل ، وهو عبارة عن ثبات الأثر فى المتفعل بعد إمساك المؤثر بانفعاله عن الانفعال . مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات^(٤) .

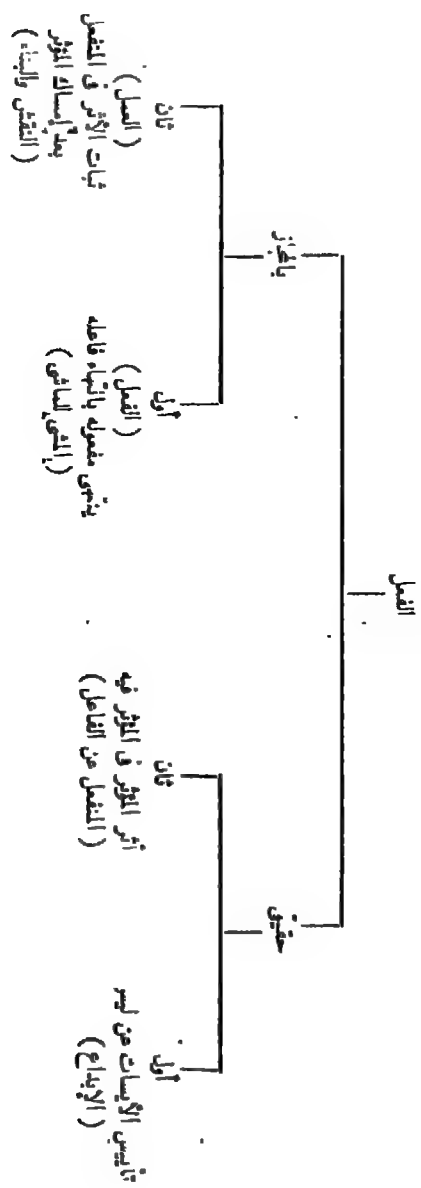
ويمكننا بيان رأى الكندى فى هذا المجال عن طريق الشكل التوضيحي الآتى :

(شكل رقم ١)

(١) رسالة فى التفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالحجاز ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٣ . (٣) المصدر السابق ص ١٨٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٨٣ - ١٨٤ . والفرقة بين الفاعل والعمل نجدنا فى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسوبها » فهو يعرف الفعل بقوله : « تأثير فى موضوع قابل للتأثير ويقال هو الحركة التى من نفس المتحرك . ويعرف العمل بقوله : فعل بفكر .



(شكل رقم ١)

ثالثاً - العلل الأربع :

قلنا إن موضوع السببية عند الكندي يتبلور في نقطتين ، الأولى تفرقته بين الفعل الحقيقي والفعل بالحجاز . والثانية تتمثل في قوله بالعلل الأربع . وإذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى النقطة الأولى ، فإننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند النقطة الثانية .

لو رجعنا إلى رسالة الكندي « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد نجده يذهب - متابعاً في ذلك أرسطو - إلى أن العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تامة^(١) .

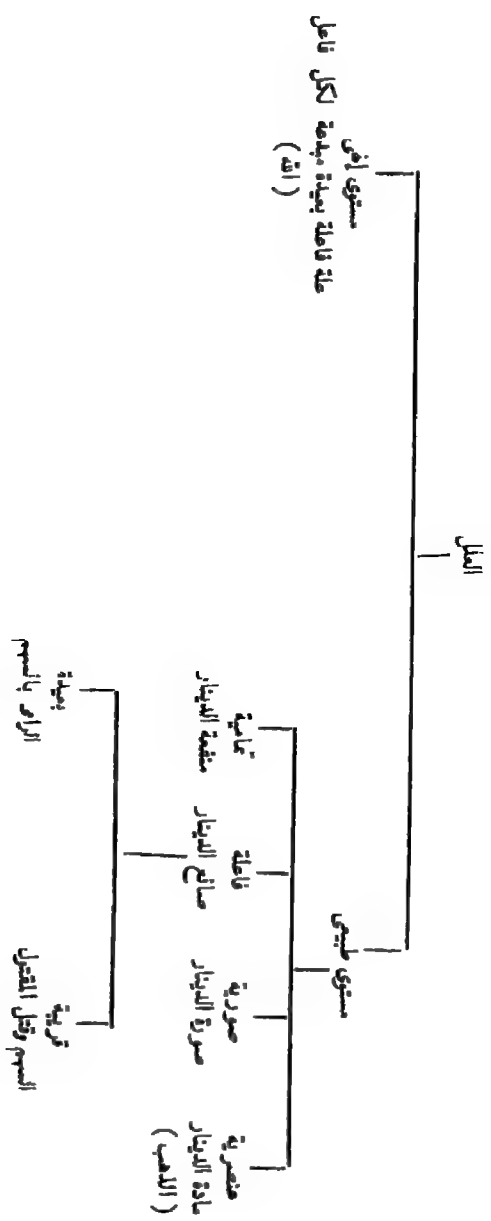
فالعلة العنصرية ، أى المادية . عنصر الشيء الذى منه يكون الشيء مثال ذلك . الذهب الذى يعد عنصر الدينار والعلة الصورية ، صورة الدينار التى عن طريق اتحادها بالذهب كان الدينار . والعلة الفاعلة ، صانع الدينار الذى صور عنصر الدينار (الذهب) بصورة معينة .

والعلة التامة أى الغائية منفعة الدينار والحصول على المطلوب به . ويبين لنا الكندي - كما فعل أرسطو وكما سيفعل ابن سينا بعده - العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية (التامة) وكيف لا تستغنى علة منهما عن الأخرى . وحين يتحدث الكندي عن العلة الفاعلة ، يفرق بين علة قريبة وعلة بعيدة . وهو يمثل لذلك بمن يرى حيواناً بسهم . فالراى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم علة المقتول القريبة .

هذا كله على المستوى الطبيعى . أى العلل الأربع . ولا يكتفى الكندي في رسالته هذه بالوقوف عند هذا الحد ، بل إنه في معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها إلى علة قريبة وعلة بعيدة . كما أشرنا آنفاً ، يبين لنا أن هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن ، وفساد وكل محسوس ومعقول . أى الله المبدع لكل والمتمم لكل . علة العلل ومبدع كل فاعل^(٢) .

ويمكننا توضيح رأى الكندي في هذا المجال عن طريق الشكل التوضيحي الآتى : (شكل رقم ٢)

(١) الكندي : رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ - ٢١٨ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده .
(٢) المصدر السابق ص ٢١٩ .



الفصل الرابع

ابن سينا وعلل الموجودات

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تقديم .

ثانياً : الجانب النقدي في مذهبه .

ثالثاً : العلل الأربع .

رابعاً : نصان لابن سينا .

الفصل الرابع

ابن سينا وعلل الموجودات

أولاً - تقديم :

انتهينا - فيما سبق - من عرض رأى الكندى . ولعلنا قد لاحظنا كيف أنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بدراسة موضوع السببية إذ أن حديثه عن هذا الموضوع بعد حديثاً مبغثاً متناثراً .

يضاف إلى ذلك أننا لا نجد عند الكندى رأياً قاطعاً وصريحاً حول العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وهل هي ضرورية أم غير ضرورية . إننا إذا أدخلنا في الاعتبار تمييزه بين الفعل الحقيقى والفعل المجازى ، فقد يؤدى بنا ذلك إلى القول بأن في تفكيره نزعة كلامية بارزة تذكرنا بالفعل المتولد عند المتكلمين وكيف اختلفوا حوله : هل يرجع إلى الله أم يرجع إلى الإنسان . وعلى الدارس أن يقارن بين تمييز الكندى من جهة ، وأقوال المعتزلة والأشاعرة حول الفعل المتولد من جهة أخرى ، وسيجد أن تفكير الكندى كان مشدوداً بعناصر كلامية لا يمكن إغفالها .

أما إذا أدخلنا الاعتبار قوله بالعلل الأربع في بعض رسائله ، ومنها رسالته التى سبق أن أشرنا إليها ، وهى : « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، فإننا نستطيع القول بتيار فلسفى أرسطى . ولكنه تيار لا يخلو بدوره من امتزاج بعنصر كلامى ، وذلك حين نجده يفرق بين علة فاعلة قريبة وعلة فاعلة بعيدة ، وفى هذا إشارة إلى الفعل المتولد أيضاً .

أما عند ابن سينا ، فسنجد أن التيار الفلسفى الأرسطى بارز غاية البروز ، كما سنجد تحديداً أكثر دقة وابتعاداً عن الإطار الكلامى الذى وجدنا عناصر منه عند الكندى .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا قد تناول دراسة العلية فى كثير من المواضع . وأهمها . المقالة الأولى من الفن الأول من السماع الطبيعى ، حين نجده ينتقد فى

الفصل التاسع منها مذهب القائلين بعلة واحدة فقط . سواء كانت مادية أو صورية . ويبين لنا في الفصل العاشر والحادي عشر والثاني عشر والخامس عشر ، الجانب الإيجابي من مذهبه والذي يتمثل أساساً في قوله بالعلل الأربع ، كما نجد دراساً أيضاً لموضوع العلية في المقالة السادسة من إلهيات الشفاء بفصولها الخمسة التي تتعلق بعضها بمجالات وبحوث ميتافيزيقية ، كما يتعلق بعضها الآخر بمبادئ طبيعية . هذا بالإضافة إلى الإشارات العديدة في كثير من كتبه الأخرى .

كما نقول أيضاً ، إن بحث ابن سينا في العلل قد جاء بعد بحثه في مبادئ الموجودات الطبيعية . بمعنى أنه إذا كان قد انتهى من دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية قائلاً إنها مركبة من مادة وصورة ، ومن مبدأ بالعرض ، وهو العدم الذي يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى : فإنه وجد لزماً عليه ، لكي يفهم طبيعة الموجودات من جميع جوانبها ، أن يدرس علل هذه الموجودات ، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ومن جهة وجودها أيضاً . (انظر شكل رقم ٣) .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة ، هما علتنا طبيعتها ، فإنه لكي يفسر لنا وجودها ، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية هي سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سبباً لوجود العلة بالفعل وسبباً لوجود الصورة في المادة .

وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعي من جهة علله الداخلية أى مادته وصورته وعلله الخارجية ، أى العلة الفاعلة والعلة الغائية .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً . إذ أنه يقرر أنه لا يمكن لكي نعرف الموجود حق المعرفة ، أن نذهب إلى البحث في مبادئه أو تركيبه ، بل يجب أن نبحث في أحوال علله ومدى تأثير كل منها في وجود الجسم . أى ينبغي أن نلتمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها ، بل التغير الطبيعي كله . وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها ، طالما أن العلم بالشئ لا يكون إلا بمعرفة علله ^(١) .

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ (السماع الطبيعي) ١ م ف ١٠ ص ١٢ من طبعة طهران الحجرية .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن بحث ابن سينا لموضوع العلية يختلف عن مباحث المتكلمين ، فإننا نجد هذا واضحاً في كتاباته . إنه يجعل بحثه للعلل يتركز أساساً في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الموجود . ولذلك نجده يستعمل ألفاظاً مثل أوائل ، ومبادئ ، وأصول ، وأسطقسات ، وعناصر ، على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات .

ونود أخيراً القول بأن دراسة ابن سينا للعلية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية ، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده .

نوضح ذلك بالقول بأنه حين يبحث في العلة الفاعلية مثلاً ، يتطرق إلى البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود . وحين يبحث في علل الموجودات منظوراً إليها من جهة الحركة والسكون ، فإنه يبحث في العلة والمعلول من جهة أنها من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود ، فيما يقول هو نفسه^(١) وكذلك يتطرق في بحثه للعلل إلى دراسة قضية حدوث العالم وقدمه .

وهذا يعني أن مبحث العلل عنده يتداخل مع مباحث طبيعية ومباحث ميتافيزيقية عديدة ، ولكننا لا نجد فيه خلطاً واضطراباً كبيرين على النحو الذي وجدناه عند الكندي .

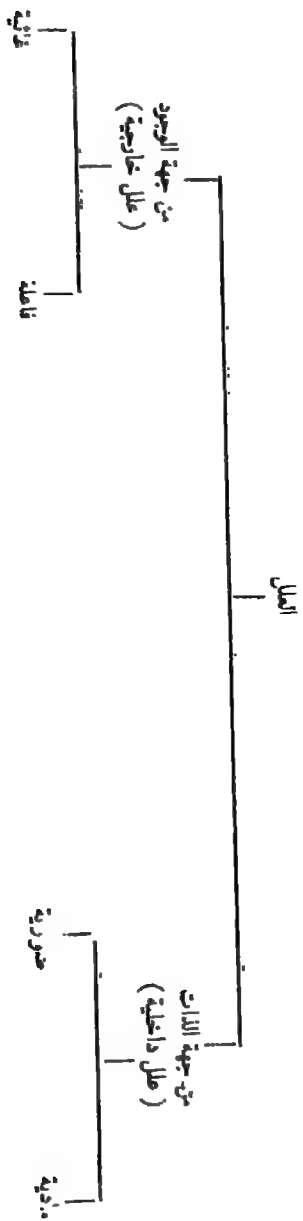
ثانياً — الجانب النقدي من مذهبه^(٢) :

حاول ابن سينا — متابعاً في هذا أرسطو إلى حد كبير — نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية . أى أنه ينقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلاسفة اقتصرنا على القول بعلة واحدة وركزنا عليها دون التسليم بأنواع أخرى من العلل بالنسبة للموجودات الكائنة والفاسدة .

هذان المذهبان ، المذهب القائل بعلة مادية فقط والمذهب القائل بعلة صورية فقط . فهو ينقد أنطيفون القائل بالمادة دون الصورة وينقد الفيثاغوريين لأن اهتمامهم المفرط بالأعداد يؤدي إلى التركيز على القول بالعلة الصورية أساساً ،

(١) الإلهيات من التمهيد — م ٦ ف ص ٢٥٧ .

(٢) انظر في تفصيل ذلك كله ، كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٥١ وما بعدها .



(شكل رقم ٣)

وذلك حتى يتسنى لابن سينا التسليم بالعلة المادية والعلة الصورية معاً ثم العلة الفاعلة والعلة الغائية ^(١).

ولا بد أن نشير من جانبنا إلى أن تركيز ابن سينا على نقد أنطيفون وغيره، قد أدى إلى إغفال الاتجاه العلمي الصحيح ، الذى يركز على دراسة المادة وخصائصها . إذ لا يخفى أننا إذا أدخلنا عللاً أخرى وركزنا عليها — كما فعل أرسطو وابن سينا — فقد أفسدنا الاتجاه العلمى . وكان الأجدر بابن سينا بدلاً من متابعته لأرسطو وتأثره بأفلاطون الذى جعل أساس العلم الحق ، الغاية والمقصد ، أن ينظر إلى ما يمكن أن يتمخض عنه مذهب أنطيفون وأمثاله ، فى اتجاهات تفيد فى دراسة الطبيعة من بعض زواياها . ولكن إماذا نفعل حيال أرسطو وابن سينا اللذين ألبسا دراستهما للطبيعة ثوباً ميتافيزيقياً .

ثالثاً — العلل الأربع ^(٢) :

قال ابن سينا . فيما سبق أن أشرنا — بعلل أو مبادئ أربع ^(٣) وقد حاول تحقيق ماهية هذه العلل والدلالة على أحوالها . والمقارن بين دراسته للعلل الأربع وبيان العلاقة بين كل علة والأخرى ، وبين دراسة الكندي لها ، يجد عند ابن سينا استفاضة أكثر وشمولاً أعمق . فالعلة المادية أو العنصرية هى العلة التى هى جزء من قوام الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده ^(٤) (انظر شكل رقم ٤) .

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ (السماع الطبيعى) - مقالة ١ فصل ٩ ص ٢٠ من طبعة طهران الحجرية .

(٢) راجع كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٥٥ وما بعدها .

(٣) يرى ابن سينا أن المبادئ قد تكون خمسة ، إذا أخذنا العنصر الذى هو قابل ، وليس جزءاً من الشيء ، غير العنصر الذى هو جزء . أى تكون العلل خساً إذا أخذنا فى اعتبارنا أن العنصر من حيث هو ، هبولى عامة ، ومن حيث دخوله فى موجود معين ، هبولى خاصة (الشفاء - الإلهيات - مقالة ٦ فصل ١ ص ٥٨ ، وأيضاً : مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور لإلهيات ابن سينا ص ١٧) (انظر شكل رقم ٤) .

وسمى هذا - كما يرى ابن سينا - أن المادة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما فيه قوة وجود الشيء . وإن اختلفا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يؤخذ الشيء ، وهو الذى فيه الوجود (عيون الحكمة لابن سينا ص ٥٢ ، النجاة لابن سينا ص ٢١١ - ٢١٢) .

(٤) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ١ ص ١٥٧ ، البرهان من منطق الشفاء ص ١٨١ ، ٢٩٤ وأيضاً : أجوبة ابن سينا عن عشر مسائل ص ٨٢ ،

وأيضاً : Aristote : physica, II, 3, 194 b, metaphysica, B Dal ch II, 1013 A.

E. gilson : History of christian philosophy p. 193 :

والعلة الصورية تقال على نواح شتى ، ويجعلها أنها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط ، وتعد حقيقة كل شيء جوهرًا كان أو عرضًا . دليل هذا أن الصورة كعلة صورية ، تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة . جزءًا بالفعل . أما وجود المادة فلا يكنى في كون الشيء بالفعل . بل في كونه بالقوة^(١) .

أما عن العلة الفاعلية . فإن ابن سينا يذهب إلى أن الفاعل في الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر . وهذه الحركة هي الخروج من قوة إلى فعل في مادة . فيكون هذا المبدأ إذن سببًا لإحالة غيره وتحريكه من قوة إلى فعل^(٢) .

وهنا نلاحظ اختلاف المقصود من العلة الفاعلية عند الفلاسفة الإلهيين ، منه عند الطبيعيين . إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط ، كما هو الحال عند الطبيعيين ، بل مبدأ الوجود ومفيد الوجود ، وهو الله . أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك ، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة^(٣) (انظر شكل رقم ٥)

أما العلة الرابعة . وهي العلة الغائية . فإن ابن سينا يذهب إلى أن الغاية هي المعنى الذى لأجله تحصل الصورة في المادة ، وأنها الخير الحقيقى أى ما لأجله يكون الشيء^(٤) .

فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهبولى ، ومسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة .

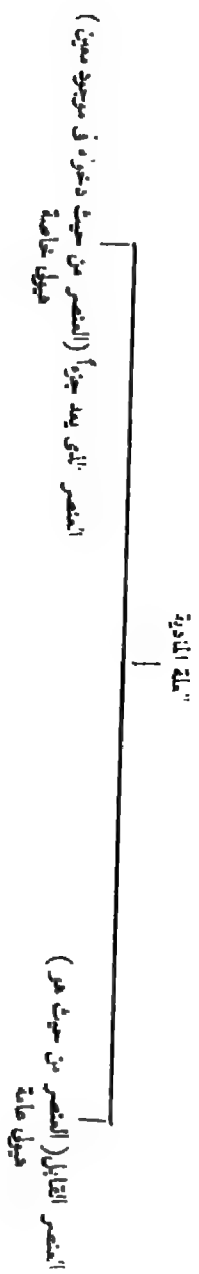
ومن هنا نستطيع القول ، على ضوء عبارات ابن سينا ، أن ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية ، مسألة البداية والنهاية . فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية إذا نظرنا إلى

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٢ - ٢٣ .

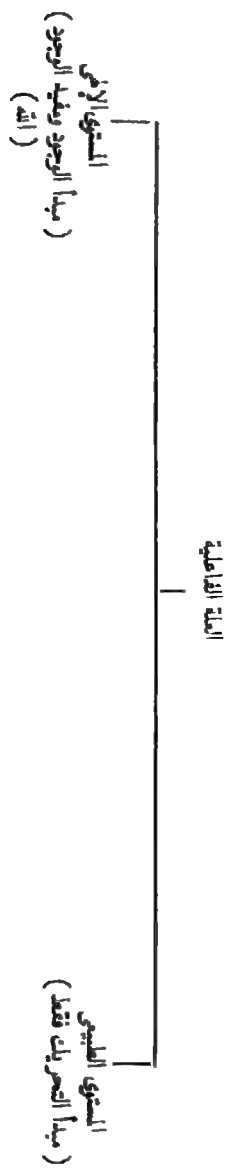
(٢) المصدر السابق ص ٢١ .

(٣) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، وأيضاً : الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٢٢٣ .

(٤) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - ن ١ (السماع الطبيعى) م ١ ف ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ف ٤ ص ٢٨٣ ، وأيضاً : الشيرازى في تعليقاته على إلهيات الشفاء ص ٢٠٥ .



(شكل رقم ٤)



(تكمّل رقم ٥)

انتهاء الحركة ، وهي الصورة التي في الابن ، وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة ، وهي الصورة التي في الأب^(١) .

والواقع أن ابن سينا يتناول دراسة الغائية في كثير من كتبه ، ويركز عليها تركيزاً كبيراً وإذا كانت دراسته للعلة الفاعلة مرتبطة — كما لاحظنا — بكثير من المجالات الإلهية ، فإن دراسته للعلة الغائية تتداخل بدورها مع المجالات الميتافيزيقية تداخلاً يصعب الفصل بينهما . ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية . تتعلق بموضوعين أساسيين أولهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات ، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة ، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره^(٢) .

هذه هي العلة الأربع على النحو الذي يقرره ابن سينا متأثراً في هذا بأرسطو . وكل علة هي عنده مكملة الأخرى ، ولا يمكن أن تقوم إحداها مقام الأخرى . فلكل علة دورها في التأثير ، ولكن على اختلاف في درجة تأثير كل واحدة منها واتجاه هذا التأثير . فالغائية تؤثر في العلة الفاعلية في جهة اتجاه الفعل ، والفاعلية تؤثر في الغائية في جهة وجود الفعل الذي بدونه لا تعرف ولا تنصور الغاية . وهاتان العلتان الوجوديتان ترتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشيء وطبيعته^(٣) .

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ (السماع الطبيعي) م ١٠ ف ١١ ص ٢٣ .

E. gilson : History of Christian philosophy p. 194 وأيضاً :

S. Afnan : Avicenna p. 112

(٢) راجع الفصل الذي كتبناه في « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ١٦٨ حتى ص ١٨٨

بمنوان « نقد الاتفاق والمصادفة وإثبات الغائية عند ابن سينا » .

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٥٢ ، البرهان من منطق الشفاء ص ٢٩٤ ، رسالة أجوبة عن

عشر مسائل ص ٨٢ ، طبيعيات الشفاء - ن ١ (السماع الطبيعي) م ١٠ ف ١٥ ص ٢٣ .

رابعاً - نصان لابن سينا :

النص الأول :

يقول ابن سينا في طبيعيات الشفاء -- السماع الطبيعي^(١) - المقالة الأولى -
الفصل التاسع^(٢)

في تعريف أشد العلل اهتماماً للطبيعي في بحثه

قد رفض بعض الطبيعيين ومنهم أنطيفون ، مراعاة أمر الصورة رفضاً كلياً ، واعتقد أن المادة هي التي يجب أن تحصل وتعرف . فإذا حصلت هي تحصيلاً لما بعد ذلك أعراض ولواحق غير متناهية لا تضبط . ويشبه أن تكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرم هي المادة المتجسمة المنطبعة ، دون الحسية الأولى . فكانهم عن الأولى غافلون .

وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع ، وقايس بين الصناعة الطبيعية النظرية وبين الصناعة المهنية . فقال إن مستنبت الحديد وكده تحصيل الحديد وما عليه من صورة . والغواص وكده تحصيل الدرة وما عليه من صورتها .

والذي يظهر لنا فساد هذا الرأي ، إفقاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية ونوعياتها التي هي صورها ، ومناقضة صاحب المذهب نفسه ، فإنه إن أقنعه الوقوف على الميولي الغير المصورة ، فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بالفعل ، بل كأنه أمر بالقوة .

ثم من أي الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور والأعراض صفحاً

(١) أوردنا هذا الجزء من طبعة طهران الحجرية . وتمد في حكم المخطوطات القديمة . وهي لم تحقق بعد تحقيقاً علمياً دقيقاً . وفي هذه الطبعة الكثير من الاختصارات التي كان يلجأ إليها النساخ اختصاراً للوقت والجهد . وقد استعملنا بدل هذه الاختصارات ، ما يقابلها من كلمات كالآتي :

مح = محال

كك = كذلك

ظ = ظاهر

ح = حيث

لاحة = لا محالة

يق = يقول أو يقال أو نقول (على حسب المعنى)

(٢) ص ٢٠ من الطبعة الحجرية .

والصور والأعراض هي التي تجر أذهاننا إلى إثباته . فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة . ورام للهيولى صورة ، مثل صورة المائية أو الهوائية أو غير ذلك ، فما خرج عن النظر في الصورة . وظنه أن مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة أمر الصورة . ظن فاسد . فإن مستنبط الحديد ، ليس موضوع صناعته هو الحديد ، بل هو غاية في صناعته . وموضوعها الأجسام المعدنية التي يكب عليها بالحفر والتدوير ، وفعله ذلك هو صورة صناعية .

ثم تحصيل الحديد . غاية صناعية . وهو موضوع لصنائع أخرى ، أربابها لا يعنيهم مصادفة الحديد عن التصرف فيه ، بإعطائه صورة أو عرضاً .

وقد قام بإزاء هؤلاء طائفة أخرى من الناظرين في علم الطبيعة ، واستخفوا بالمادة أصلاً وقالوا إنها إنما قصدت في الوجود لتظهر فيها الصورة بآثارها . وأن المقصود الأول هو الصورة ، وأن ما أحاط بالصورة علماً فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة ، إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه .

وهؤلاء أيضاً مسرفون في -جنبة إطراح المادة، كما أن أولئك كانوا مسرفين في جنبة إطراح الصور .

وبعد تعذر ما يتولونه في علوم الطبيعة على ما أومأنا إليه قبل هذا الفصل ، فقد قنعوا بأن تجهل المناسبات التي بين الصور وبين المواد ، إذ ليس بكل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة متمهدة لكل صورة ، بل تحتاج الصور النوعية الطبيعية في أن تحصل موجودة في الطباع ، إلى مواد نوعية متخصصة بصور لأجلها ما استتم استعدادها لهذه الصور . وكم من عرض إنما يحصل عن الصورة بحسب مادتها .

وإذا كان العلم التام الحقيقي ، هو الإحاطة بالشئ كما هو ، وما يلزمه ، وكانت ماهية الصورة النوعية أنها مفتقرة إلى مادة معينة ، أو لازم لوجودها وجود مادة معينة ، فكيف يستكمل علمنا بالصورة إذا لم يكن هذا من حالها متحققاً عندنا . وكيف يكون هذا من حالها متحققاً عندنا ونحن لا نلتفت إلى المادة ، ولا مادة أعم اشتراكاً فيها وأبعد عن الصورة من المادة الأولى .

وفى علمنا بطبيعتها ، وأنها بالقوة كل شيء . نكتسب علماً بأن الصورة التي في مثل هذه المادة ، أما واجب زوالها بخلافة أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به . وأى معنى أشرف من هذه المعانى التي من حقها أن يعلم من معنى حال الشيء في وجود نفسه ، وأنه وثيق أو قلق . بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته إلى أن يكون محصلاً للإحاطة بالصور والمادة جميعاً . لكن الصورة تكسبه علماً بهوية الشيء بالفعل أكثر من المادة . والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده في أكثر الأحوال ، ومنهما جميعاً يستتم العلم ببحر الشئ .

النص الثاني :

يقول ابن سينا في طبيعيات الشفاء — السماع الطبيعي — المقالة الأولى — الفصل العاشر^(١) .

في تعريف أصناف علة علة من الأربع

قد استعملنا فيما تقدم إشارات دلت على أن للجسم الطبيعي علة عنصرية وعلة فاعلية وعلة صورية وعلة غائية ، فحري بنا الآن أن نعرف أحوال العلل فنستفيد منها سهولة سلوك السبيل إلى معرفة المعلولات الطبيعية .

أما أن لكل كائن فاسد أو لكل واقع في الحركة أو لكل ما هو مؤلف من مادة وصورة عللاً موجودة ، وأنها هذه الأربع لا غير ، فأمر لا يتكلفه نظر الطبيعي وهي إلى الإلهي . وأما تحقيق ماهيتها والدلالة على أحوالها وضعاً فأمر لا يستغنى عنه الطبيعي . فنقول إن العلل الذاتية للأمور الطبيعية أربع الفاعل والمادة والصورة والغاية . والفاعل في الأمور الطبيعية قد يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر . ونعني بالحركة هاهنا ، كل خروج من قوة إلى فعل في مادة . وهذا المبدأ هو الذي يكون سبباً لإحالة غيره وتحريكه عن قوة إلى فعل . .

والطبيب أيضاً إذا عالج نفسه ، فإنه مبدأ حركة في آخر . فإنه آخر لأنه إنما يحرك العليل . والعليل غير الطبيب من جهة ما هو عليل . وهو إنما يعالج من جهة ما هو ، أعنى من جهة ما هو طبيب . وأما تعالجه وقبوله العلاج وتحركه

(١) ص ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ من الطبعة الحجرية .

بالعلاج ، فليس من جهة ما هو هو ، أبغى من جهة ما هو طيب ، بل من جهة ما هو عليل .

ومبدأ الحركة إما مهية وإما متمم . والمهية هو الذى يصلح المادة كمحرك النطف فى الإحالات المعدة : والمتمم هو الذى يعطى الصورة .

ويشبه أن يكون هو الذى يعطى الصورة المقومة للأشكال الطبيعية ، خارجاً عن الطبيعيات . إذ ليس على الطبيعى أن يتحقق ذلك ، بعد أن يضع أن هاهنا مهيةً وهاهنا معطى صورة .

ولا شك أن المهية مبدأ حركة والمتمم أيضاً هو مبدأ الحركة . لأنه المخرج بالحقيقة من القوة إلى الفعل :

وقد يعد المعين والمشير فى مبادئ الحركة . أما المعين فيشبه أن يكون جزءاً من مبدأ الحركة كان مبدأ الحركة جملة الأصل المعين . إلا أن الفرق بين المعين والأصل ، أن الأصل يحرك لغاية له ، والمعين يحرك لغاية ليست له ، بل للأصل ، أو لغاية ليست نفس غاية الأصل الحاصلة بالتحريك ، بل غاية أخرى كشكر أو أجر أو بر .

وأما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط ، فإنه سبب الصورة النفسانية التى هى مبدأ الحركة مبدأ الحركة الأولى ، لأمر إرادى . فهو مبدأ المبدأ .

فهذا هو المبدأ الفاعل على حسب الأمور الطبيعية . فأما إذا أخذ المبدأ الفاعل لا بحسب الأمور الطبيعية ، بل بحسب الوجود نفسه ، كان معنى أعم من هذا ، وكان كل ما هو سبب لوجود مبادئ لذاته من حيث هو مبادئ ، ومن حيث ليس ذلك الوجود لأجله علة فاعلية .

ولنتقل الآن فى المبدأ المادى . فنقول إن المبادئ المادية تشترك فى معنى ، وهى أنها فى طبائعها حاملة لأشياء غريبة عنها ، ولها نسبة إلى المركب منها ومن تلك الهيئات ، ولها نسبة إلى تلك الهيئات نفسها .

مثلاً أن الجسم له نسبة إلى المركب ، أى إلى الأبيض ونسبة إلى البسيط ، أى إلى البياض . ونسبته إلى المركب نسبة عليه أبداً ، لأنه جزء من قوام المركب . والجزء فى ذاته أقدم من الكل ومقوم لذاته .

فأما نسبته إلى تلك الأمور ، فلا تعقل إلا على أقسام .
إما أن يكون لا يتقدمها في الوجود ولا يتأخر عنها . أعنى لا هي محتاجة إلى
الأمر الآخر في التقويم ، ولا ذلك الأمر محتاج إليها في التقويم .

والقسم الثاني : أن تكون المادة محتاجة إلى مثل ذلك الأمر في التقويم بالفعل .
فالأمر يكون متقدماً عليها في الوجود الذاتي ، كأن وجوده ليس متعلقاً بالمادة ،
بل بمواد أخرى . ولكنه يلزمه إذا وجد أن يقوم مادتها مادة ما ويجعلها بالفعل .
كما أن كثيراً من الأشياء تكون تقويمه لشيء . ويلزمه بعد تقويمه أن يقوم شيئاً آخر .
لكنه ربما كان ما يقومه بمفارقة لذاته . وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته . ومثل
هذا الأمر يسمى صورة وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته ، أو هو كل المقوم
القريب . وبيان ذلك في صناعة الفلسفة الأولى .

والقسم الثالث هو أن تكون المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل وأقدم
من ذلك الشيء ، ويقوم بها ذلك الشيء . وهذا الشيء هو الذي نسميه عرضاً
بال تخصيص ، وإن كنا ربما سمينا جميع هذه الهيئات أعراضاً .

فيكون القسم الأول يوجب إضافة المعية ، والقسمان الآخران إضافة تقدم
وتأخر ، لكن في الأول منهما التقدم لما في المادة . وفي الثاني منهما التقدم
للمادة .

والقسم الأول ليس بظاهر الوجود ، وكأنه إن كان له مثال ، فهو النفس
والمادة الأولى إذا اجتماعاً في تقويم الإنسان .

وأما القسمان الآخران ، فقد أخبرنا عنهما مراراً .

وللمادة مع المتكون عنها ، التي هي جزء من وجوده نوع آخر من اعتبار
المناسبة . ويصلح أيضاً أن تنتقل هذه المناسبة إلى الصورة . فإن المادة قد تكفي
وحدها في أن تكون هي الجزء المادى لما هو ذو مادة ، وذلك في صنف من
الأشياء . وقد لا يكفي ما لم ينضم إليها مادة أخرى ، فيجتمع منها ومن الأخرى
كالمادة الواحدة لتامة صورة الشيء . وذلك في صنف من الأشياء كالعقاقير
للمعجون والكيموسات للبدن .

وإذا كانت المادة إنما يحصل منها الشيء بأن يكون معها غيرها ، فلما أن يكون

بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس العسكرية والمنازل للمدينة ، وإما بحسب الاجتماع والتركيب معاً كاللبن والخشب للبيت ، وإما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالأسطوانات للكائنات . فإن الأسطوانات لا يكتفى نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقى وقبول الشكل لأن يكون منها الكائنات ، بل بأن يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها من بعض وتستقر للجملة كيفية متشابهة تسمى مزاجاً ، فحينئذ تستعد للصورة النوعية .

ولهذا ما كان الترياق وما أشبهه إذا خلطت أخلاطه واجتمعت وتركبت ، لم يكن ترياقاً ، ولا له صورة الترياقية ، إلى أن يأتي عليه مدة في مثلها يفعل بعضها في بعض بكمياتها ، فيستقر لها كيفية واحدة كالمتشابهة في جميعها ، فيصدر عنها فعل بالمشاركة ، وهذه فإن صورتها الذاتية تكون ثابتة محفوظة ، والأعراض التي بها يتفاعل على التفاعل الاستحالي فيتغير ويستحيل استحالة بأن ينقص كل إفراط يكون في كل مفرد منها إلى أن يستقر فيها كيفية الغالبات أنقص مما في الغالب .

وقد جرت العادة بأن يقال إن المقدمات نسبتها إلى النتيجة مشاكلة لمناسبة المواد والصور . والأشبه أن تكون صورة المقدمات شكلها ، وتكون المقدمات بشكلها تشاكل السبب الفاعل ، فإنها كسبب فاعل للنتيجة . والنتيجة من حيث هي نتيجة شيء خارج عنها لكنهم لا وجدوا الحد الأصغر والحد الأكبر إذا التأما حصلت النتيجة ، وقد كانا قبل ذلك في القياس ؛ وقع الظن بأن الحدود في القياس موضوع النتيجة فيخطئ من ذلك ، إن ظن ، إلى أن القياس نفسه موضوع النتيجة . لكن الحد الأصغر والحد الأكبر طبيعتهما موضوعتان لصور ، فإنهما موضوعتان لصورة النتيجة . وليستا حينئذ الحد الأصغر والحد الأكبر ، وموضوعتان لأن يكونا حداً أصغر وحداً أكبر وليستا حينئذ موضوعتين للنتيجة ، لأن كل واحد منهما إذا كان على نمط من النسبة إلى الآخر ، كان حداً أصغر وحداً أكبر وذلك النمط هو أن ينسباً معاً بالفعل نسبة معينة إلى الأوسط ، وأن يكون لهما إلى النتيجة نسبة إلى شيء بالقوة ..

وإذا كانا على نمط آخر ، كانا موضوعين للنتيجة بالفعل . وذلك النمط هو

أن ينسب كل واحد منهما الآخر نسبة الحمل والوضع والتلون والتقديم بعد نسبة كانت لهما. ومع ذلك فليس أيضاً عين ما هو في القياس حداً أكبر أو أصغر؛ هو بالقوة موضوع النتيجة، بل آخر من نوعه. فليس يمكن أن نقول شيئاً واحداً بالعدد يفرض له أن يكون موضوعاً لكونه حداً أصغر وموضوعاً لكونه جزء النتيجة.

فلست أفهم كيف ينبغي أن تكون المقدمات موضوعاً للنتيجة. فإذا قسنا المادة إلى ما عنها يحدث، فقد تكون المادة مادة لقبول الكون. وقد تكون لقبول الاستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد تكون لقبول التركيب والاستحالة معاً. فهذا ما نقوله في العلة المادية.

وأما الصورة فقد تقال للماهية التي إذا حصلت في المادة قومتها نوعاً. ويقال صورة لنفس النوع. ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة. ويقال صورة لهيئة الاجتماع كهيئة العسكر وصورة المقدمات المقترنة. ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة. ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت. ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهراً أو عرضاً، ويفارق النوع. فإن هنا قد يقال للجنس الأعلى. وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة. والصورة المأخوذة أحد المبادئ، هي بالقياس إلى المركب منها ومن المادة أنها جزء له يوجه بالفعل في مثله. والمادة جزء لا يوجه بالفعل. فإن وجود المادة لا يكفي في كون الشيء بالفعل، بل في كون الشيء بالقوة.

فليس الشيء هو ما هو بمادته، بل بوجود الصورة يصير الشيء بالفعل. وأما تقويم الصورة للمادة، فعلى نوع آخر.

والعلة الصورية قد تكون بالقياس إلى جنس أو نوع، وهو الصورة التي تقوم المادة. وقد تكون بالقياس إلى الصنف، وهو الصورة التي قد قامت المادة دونها نوعاً وهي طارئة عليها كصورة الشكل للسريـر والبياض بالقياس إلى جسم أبيض. وأما الغاية المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة، وهو الخير الحقيقي والخير المظنون. فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات، فإنه يقصد به ما هو خير بالقياس إليه، فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فإنه إما أن يكون كذلك، أو يظن به ذلك ظناً.

الفصل الخامس

الغزالي وموقفه من مشكلة السببية

ويتضمن هذا الفصل ما يلي :

أولاً : تمهيد : فكر الغزالي تقليد للأشاعرة .

ثانياً : رأى الغزالي في صوره الكلامية .

« الغزالي لسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة مسحير . وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت . وفي التصوف كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من علم الإدراك وينبغي أن يعذر ، ويشكر لمكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور ولكنه عظم التصوف ومال بالجملة إليه ، ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه .

ابن سبئين في رسائله » .

الفصل الخامس

الغزالي وموقفه من مشكلة السببية

أولاً - تمهيد : فكر الغزالي تقليد للأشاعرة :

إذا كنا قد عرضنا لرأى ابن سينا فى مشكلة السببية ، فإننا ننتقل منه إلى بيان رأى الغزالي . والانتقال من ابن سينا إلى الغزالي . هو انتقال من " فيلسوف يدير بحثه فى السببية حول العلل الأربع . ويحلل العلاقة بين كل علة والأخرى تحليلاً فلسفياً . إلى مفكر جعل دراساته لموضوع السببية مصبوغة - كما سنرى - بالمصبغة الكلامية الجدلية . كما أنها تدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هذه العلاقات تعد ضرورية ، أم أنه لاضرورة بينهما ، بمعنى أن هذه العلاقات إنما هى مجرد اقتران ليس فيه ضرورة .

والواقع أن الغزالي قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبى الحسين الأشعرى . والباقلانى . فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب ، وما يعرف بالمسبب ، إنما هو اقتران مرده إلى العادة ، لا إلى الضرورة العقلية . ونود أن نشير إلى أن الغزالي قد حاول نقد العلية فى كافة كتبه ، سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر .

فى المتنقذ من الضلال فراه يحاول أن يبين لنا أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً ، بل كل عملها يرجع إلى الله مباشرة . فهو يقول : « وأصل جملتها - علوم الطبيعيات - أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ، بل هى مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره . لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته » (١) . وفراه يؤكد فى أكثر من موضع على هذه الفكرة حين يذهب إلى أن الله تعالى غير عاجز عن الإشباع من غير أكل ، والإرواء والإإنماء من غير رضاع .

(١) المتنقذ من الضلال ص ١٠٤ .

ولكنه رتب الأسباب والمسببات. ولذلك سر وحكمة لا يعلمهما إلا الله تعالى والراسخون في العلم .

بل إنه حين أخذ في كتابه « معيار العلم » ، البحث في مقدمات البرهان اليقينية ، ووصل إلى بحثه عن المحربات ، شعر بما قد توحى فكرته عن المحربات من تعارض، بينها وبين رأى الأشاعرة . فأحالنا إلى تهافته . فهو يذهب إلى أنه إذا قال قائل : كيف تعدون هذا يقيناً ، والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا : ليس الجز سبباً للموت ، ولا الأكل سبباً للشبع ، ولا النار علة للإحراق ، ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها ؛ قلنا قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة . « والقدر المحتاج إليه الآن . أن المتكلم إذا أخبر بأن والده جُزّت رقبته لم يشك في موته . وليس من العقلاء من يشك فيه ، وهو معترف بحصول الموت وبأبحث عن وجه الاقتران . وأما النظر في أنه حل هو لزوم ضرورى ليس في الإمكان تغييره ، أم هو بحكم جريان سنة الله تعالى لمشيئته الأزلية التى لا تتحمل التبديل والتغيير . فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران . فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جُزّت رقبته . وسواس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه » (١) .

ثانياً — رأى الغزالي في صورته الكلامية :

يمكننا إذن اعتبار «تهافت الفلاسفة» ، المرجع الذى صدر عنه هجوم الغزالي على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول . وهذا يعنى أنه يخالف الفلاسفة في اعتقادهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها . اقتران تلازم بالضرورة ، وليس في المقدار ولا في الإمكان إيجاد المسبب دون السبب . ولا وجود المسبب دون السبب .

ولا بد لنا من القول بأن السبب الذى يدفع الغزالي إلى نقده للفلاسفة ، محاولته الدفاع عن المعجزات لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إنكار المعجزات . دليل هذا ما يذهب إليه في تهافت الفلاسفة ،

(١) معيار العلم ص ١٩١ .

من أن مخالفة الفلاسفة تعد أمراً ضرورياً ؛ إذ ينبغي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة ، بحيث أن من سلم بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه ينشئ بالتالى قلب العصى ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر .

ويكفى في هذا المجال عبارة واحدة له لكي يستدل بها الدارس على طبيعة تفكير الغزالي . وكيف أن فكره قد جاء متابعة تقليدية للأشاعرة في الوقت الذى كنا نتنظر فيه جديداً ، ولكنه لم يفعل . ولو أنصف الغزالي لميز بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة . بمعنى أننا قد نجد من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وبين الاعتراف بالمعجزات . ولكن مع ضرورة التمييز بين كل مجال من المجالين .

يقول الغزالي : فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف . فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للتوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة . وهلم جراً إلى جميع المقترنات^(١) .

وهكذا ينطلق الغزالي بكل قوته لإثبات أنه من الجائز مثلاً وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون حدوث احتراق ، وانقلاب القطن رماً محترقاً دون ملاقة النار . بيد أن الغزالي ما يلبث ، وقد أحس بغرابة فكرته ، أن يحاول إيجاد المبررات لفكرته هذه . ولكنها — كما سنرى — مبررات واهية ، لاتضيف — كما قلنا — إلى أبعاد المشكلة رؤية جديدة .

فهو يرى أننا إذا نسبنا إلى آرائه المحالات الشيعة ، أى إذا أنكرنا لزوم المسببات

عن أسبابها ، وأضفناها إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة منهجاً مخصوصاً معيناً ، بل أمكن تفتته وتنوعه ، فإن هذا يؤدي إلى أن يجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية وفيران مشتعلة وجبال راسية وهو لا يراها ، لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له . ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً . ولو ترك حيواناً في بيته ، فليجوز انقلابه إلى شيء آخر . وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلمه أتى تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس قد لطح الكتاب ببوله وروثه . فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة . فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

إذا كان هذا هكذا ، فإن الغزالي يقول : إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ؛ بل هي ممكنة ، ويجوز أن تقع ويجوز ألا تقع . واستمرار العادة^(١) بها مرة بعد أخرى . يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه^(٢) .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدرات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله ، مع إمكانه في بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت . فليس هذا الكلام إذن إلا تشجيع محض^(٣) .

ومن الواضح أن قول الغزالي ، بأن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، لا يحل المشكلة من بعض زواياها . فطالما أنه قال إن هذه الأمور ممكنة ، فإننا إذا سألنا أنفسنا تبعاً لمنطق الغزالي وعبارته السالفة : هل هذه الأشياء يمكن أن تقع أم أنه لا يمكن وقوعها في أي زمان من الأزمنة ؟ لأجبنا بأنه من الممكن وقوعها ، طالما أن المنطق الذي يسير عليه هو منطق الجواز والاحتمال ، لا منطق الثبات واليقين والضرورة .

(١) يحاول بعض الباحثين في ميدان الفلسفة المربية عقد وجه مقارنة وتشابه بين فكرة الغزالي وفكرة الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم ، بل يقول بعضهم إن هيوم قد أخذ عن الغزالي ! . وقد نقدنا محاولاتهم منذ زمن طويل (راجع كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٧٦ وما بعدها) .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٣١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

دليل هذا ما يراه الغزالي في محاولة أخرى له : إنه يرى أنه إذا كان يسلم بأن النار خلقت خلقه إذا لاقاها قطتان متاهلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه . فإنه مع هذا يجوز أن يلقي نبي في النار فلا يحترق . إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام . فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه . فتبقى مع سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها . ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحمًا وعظمًا . فيدفع أثر النار . فإن من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد . فإنه لا يتأثر بالنار . وإذا أنكر الخصم ذلك ، فإنه إنكار لا أساس له ^(١) .

وليس هذا هو المثال الوحيد . فهناك أمثلة أخرى كإحياء الميت وقلب العصي حية . إذ أن هذه كلها في مقدورات الله تعالى ^(٢) .

والغزالي يحاول الاستدلال على أقواله هذه بالذهاب إلى أن المادة قابلة لكل شيء . فالتراب وسائر العناصر تستحيل نباتًا ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً . ثم الدم يستحيل منياً . ثم المنى ينصب في الرحم فيصبح حيوانًا . وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاوّل . فلم لا يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه ؟ وإذا جاز في وقت أقرب . فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي ^(٣) .

فهو يرجع إذن إلى آراء الأشاعرة الذين يرجعون فعل كل شيء إلى الإرادة الإلهية . فهي وحدها القادرة على فعل كل شيء ، وهي القادرة على نفي خصائص وأفعال أي شيء من الأشياء المادية الموجودة في الكون . بيد أن الغزالي حين شعر بأن مذهبه قد يؤدي إلى إشكالات لا حصر لها ، ذهب إلى القول بأن المحال غير مقدور عليه . والمحال هو إثبات الشيء مع نفيه .

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٢ . وقارن بين موقف الغزالي في هذا المجال ، وموقف من الخلود (راجع

الطبعة الرابعة من كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٩ وما بعدها) .

أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد أما الجمع بين السواد والبياض فمحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل ، نفي ماهية البياض ووجود السواد . فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً . وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت . فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت ^(١) .

ويلاحظ أن الغزالي إذا كان يقول بإمكان بعض الأشياء وعدم إمكان أشياء أخرى ، فإن محك هذا الإمكان وعدمه إنما يقوم على مدى اقترابه من المعجزة أو ابتعاده عنها . أى أنه يضع لنفسه غرضاً ثابتاً محدداً يدافع عنه . فهو يذهب إلى أننا في قولنا بانقلاب الماء هواءً بالتسخين ، نريد بذلك أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى . فالمادة مشتركة والصورة متغيرة . وكذلك إذا قلنا : انقلب العصي ثعباناً والتراب حيواناً . وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ، ولا بين السواد والكدره ولا بين سائر الأجناس ، مادة مشتركة ، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لا طراد العادة بخلافه . وإذا قال الفلاسفة إن هذا يؤدي إلى إبطال دلالة إحكام الفعل على علم الفاعل ؛ فإن هذا خطأ منهم ، إذ أن الفاعل هو الله ، وهو المحكم ، وهو عالم به ^(٢) .

ونود أخيراً أن نقول من جانبنا بأن الغزالي لم يخرج عن مذاهب الأشاعرة في هذا المجال . فهو يحاول دائماً سرد آرائه في ثوب المذهب الفلسفي . ولكن المخطط الذي دار فيه دائماً لا يحل المشكلة التي يبحث لها عن حل منطقي . وما القول بالعادة إلا إغفال في مجال اللامعقول إلى أقصى آماده ، بالإضافة إلى شدة غموضها . ويتضح هذا تماماً للدارس لفلسفة ابن رشد في هذا الجانب ، إذ أنه يتخذ من نقده لأسلافه مادة لرد كل شيء في العالم إلى أسبابه المعقولة المحددة ، حتى يعبر الكون كله عن نسق عقلي محدد بتلك النظرة الشاملة له ، والتي لا يخرج عنها أى موجود من الموجودات علوياً كان أو سفلياً

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧ .

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٥ .

الفصل السادس .

مشكلة السببية عند ابن رشد

ويتضمن هذا الفصل ما يلي :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالي .

الفصل السادس

مشكلة السببية عند ابن رشد

أولاً - تمهيد :

ذكرنا فيها سبق من فصول ، أن من مفكرى الإسلام وخاصة المتكلمين والغزالي من أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هى ضرورية أم أنه لا ضرورة في العلاقة بين السبب والمسبب ، بحيث يرجعون ذلك إلى الله .

وذكرنا أيضاً أن من فلاسفة العرب من جعل أكثر مباحثه في مجال السببية يدور حول دراسة علل الموجودات على النحو الذى نراه عند ابن سينا مثلاً .

وإذا انتقلنا من ابن سينا الذى يدرس السببية على نهج مخالف للنهج الذى رأيناه عند المتكلمين ، متابعاً في هذا أرسطو إلى حد كبير ، ومن الغزالي الذى قرر عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها متابعاً في هذا بحوث بعض الأشاعرة من متكلمي الإسلام . نقول إذا انتقلنا منهما إلى ابن رشد ، وجدنا عنده جمعاً بين المبحثين .

ندلل على ذلك بالقول بأننا إذا درسنا كتابه « تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو ، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو » ، وكذلك « تلخيص السماع الطبيعى لأرسطو » وجدناه يفيض في مباحث خاصة بالسببية على النحو الذى نجده عند أرسطو ، أى يجعل محور مباحثه دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلاً من هذا إلى الإفاضة في غائية العالم سمائه وأرضه .

وإذا كان في مباحثه هذه يتابع أرسطو إلى حد كبير وبواقفه في كثير من آرائه ، إلا أنه لا يقف عند هذا الحد ، إذ أنه في معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هى علاقة ضرورية أم أنها ترجع إلى الله ، يشن هجومه

على آراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالي الذي تابع بدوره مواقف الأشاعرة . وهذا يعني أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقده العنيف للأشاعرة والغزالي . وكم نجد نصوصاً يصعد فيها من 'تقليد' علل الموجودات إلى نقد الأشاعرة : محاولاً تنفيذ آرائهم وكشف ما فيها من أوجه خطأ .

وهذا الموقف من جانبه ، والخاص بنقده للأشاعرة والغزالي ، يتضح لنا تماماً إذا درسنا كتابه « تهافت التهافت » ومعنى هذا أن بحثه يتمثل فيها الجمع بين دراسة العلل الأربع وبين التسائل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هي ضرورية يقينية ، أم أنها ليست كذلك .

وإذا كان نطاق هذه الدراسة لا يتسع للدخول في تفصيلات حول آرائه في كل من الجانبيين ، فإننا سنكتفي ببيان موقفه بصفة خاصة في الأشاعرة والغزالي . هذا الموقف الذي جذب انتباه الدارسين للفكر الرشدي ، بحيث علقوا عليه وما زالوا يعلقون تعليقات شتى .

ثانياً — جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالي :

يقرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية ، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية .

ولهذا نجد ابن رشد حريصاً على دحض رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبباتها . فمعارفهم — فيما يقول ابن رشد^(١) . تعتبر معارف سوفسطائية إذا أنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل ، إلى أن ابن رشد في دراساته للسببية قد تأثر بأرسطو ، واستفاد من تأثيره في نقده للأشاعرة ، فإننا نود أن نكشف اليوم ونحن بصدد الدعوة إلى النظر إلى الفكر الفلسفي نظرة تجديدية ، عن صورة من صور هذا التأثير الرشدي بأرسطو ، صورة ترينا كيف أن شروح ابن رشد على

(١) تهافت التهافت ص ١٢٢ .

أرسطو ، تعد جزءاً لا يتفصل عن مؤلفاته . بل إلهي عندنا أولى بالاهتمام والدراسة من مؤلفات له كفصل المقال ومناهج الأدلة ، تلك المؤلفات التي يتمثل فيها عنصر المتابعة من بعض الزوايا ، أكثر من عنصر الجرأة والشجاعة وتقرير الآراء الفلسفية الدقيقة .

نقول إن ابن رشد إذا كان ينادى بالخصائص الثابتة المعينة لكل شيء ، فإن هذا قد أدى إلى نقد طرق الأشاعرة والغزالي ، متأثراً في ذلك بأرسطو حين كان يرد في كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط ، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء ، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي^(١)

يقول ابن رشد في معرض تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو : إن من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوة عليه ، ويقول إن القوة والشيء الذي توجد قوة عليه يوجدان معاً . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً ، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجد معاً . فإذا فعل الشيء فعلاً ، فينبغي أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل ، بأن يقول قائل له : هل فعل هذا ما كان قوياً عليه قبل الفعل أو غير قوى عليه ؟ فإن قال ما كان غير قوى عليه ، فقد فعل الممتنع . وإن قال فعل ما كان قوياً عليه ، فقد أقرب بالقوة قبل الفعل . وهذا القول يتتبعه الآن الأشاعرة من أهل ملتنا . وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله . فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند الفعل فقط ، إنما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء هي مع البناء ، وأن البناء في حين ما لا يبني ليس له قوة على البناء ، لأنه إنما توجد له القوة على البناء في وقت البناء^(٢) .

وهكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معيناً ، وأن هذا يتبين بوضوح في الأجسام المادية ، فإن القوى التي تكون بغير نطق ، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج ، فإنه يتبع عن هذا أن يفعل الفاعل ويتفعل المفعول . فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء المحترق ولم يكن

(١) انظر كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٤ وما بعدها .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ - ص ١١٢٦ وما بعدها .

هنالك عائق يعوقها عن الإحراق المحترق ضرورة . وهذا العائق يعد أمراً ضرورياً يعوق فعل النار ، إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع ، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية . فالنار تتجه إلى فوق ، ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعياً للأرض فإنه يعد غير طبيعي للنار ^(١) .

هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات . وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفي الاتفاق العرضي والجواز والإمكان ^(٢) .

فهو يذهب إلى أن الفلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال جسم من تلك الأجسام الخاصة بها . مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التي بها صار النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان من قبل أفعال الحيوان الخاصة به . وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها . ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات ، وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس ، بانقلاب طبيعة تلك الصفات وتغيرها . مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء ، بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار ، وهي التي بها سميت النار ناراً ، إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به ، وهي التي سمي بها الهواء هواءً ^(٣) .

كما يؤكد ابن رشد على القول بأنه من الضروري أن يكون هنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ، ولا أتم منه . فالامتزاجات الموجودة في الموجودات محددة مقدرة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة . ويوجد ذلك دواماً ولا يختل ، أي لا يوجد عن الاتفاق . إذ كل ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة بطبيعة الحال . يقول تعالى : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » ^(٤) ويقول أيضاً : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت . فارجع البصر هل ترى من فطور » ^(٥) .

(١) المصدر السابق - مجلد ٢ - ص ١١٥٢ ، وأيضاً : تلخيص السماع الطبيعي ص ٧٠ .

(٢) انظر كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٧ وما بعدها .

(٣) تهافت التهافت ص ٨٨ - ٩٠ .

(٤) الآية ٨٩ من سورة النمل .

(٥) الآية ٣ من سورة الملك .

يقول ابن رشد : أى تفاوت أعظم من أن يكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى ، فوجدت على هذه الصفة . ولعل تلك الصفة المدعومة أفضل من الموجودة . فن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غربية . والغربية شرقية ، لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم ؛ فقد أبطل الحكمة^(١) .

بعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان ، وذهابه إلى أن الاتفاق الذى نراه فى الموجودات، يتنافى مع الجواز والاتفاق والإمكان ، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات . إذ فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه ، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض ، كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فىنا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات .

أما من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها ، فإنه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات .

يقول ابن رشد مؤكداً على الجانب الذى أشرنا إليه الآن ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التهام إلا بمعرفة أسبابها .. ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له ، إذ يلزم أن لا يكون ههنا شئ معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون . كما لا يكون ههنا برهان ولاحد ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى تأتلف منها البراهين . ومن يذهب إلى عدم وجود أى علم ضرورى يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً^(٢) .

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل ، محاولاً الصعود إلى القول بعقل إلهي ، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات . فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل . بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كيات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها ، كما يتوهم الأشاعرة ، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع

(١) .ناهج الأدلة ص ٢٠٢ .

(٢) .تهافت التهافت ص ١٢٣ .

وفي المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً ، وكل مؤثر في الموجودات خالقاً . وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة .

وابن رشد يصل إلى ذلك بعد تحليله للعلاقة بين السبب والمسبب . فهو يرى أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه : إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطراب ، مثل كون الإنسان مثغدياً . وإما أن يكون من جهة الأفضل ، أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم ، مثل كون الإنسان له عينان . وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من جهة الاضطراب ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد ، فلا تكون هناك حكمة أصلاً ، ولا تدل على صانع ، بل إنما تدل على الاتفاق .

وهذا كله يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية . ولكن من قبل الجواز ، أى من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . ولو كان هذا الجواز على السواء ، فليس ههنا حكمة ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم . فإن كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هى عليه ، وأن هذا كوجودها على ما هى ، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم .

وإذا كان الأشاعرة يقولون إن مذهبه لا يؤدي إلى عدم التمييز بين شيء وشيء آخر ، فإن ابن رشد يؤكد لنا أن هناك فرقاً وأضحاً بين تخصيص الفلاسفة وتخصيص الأشاعرة لكون السماء مثلاً ذات مقدار محدود معين دون سائر المقادير . يقول ابن رشد: إن التخصيص الذي يريده الأشاعرة إنما هو تمييز الشيء إما عن مثله وإما عن ضده ، من غير أن يقتضى ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء ، بحيث يؤدي إلى تخصيص أحد المتقابلين . أما الفلاسفة فإنهم أرادوا بالتخصيص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع ، السبب الغائي . إذ يرون أنه ليس هناك كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية إلا وهى الغاية في الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً في طباع فعل ذلك الموجود ، وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل . ولو اعتقدوا أن في المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضى حكمة ، لأدى

هذا إلى نسبتهم للصانع الخالق الأول ما لا تخلو نسبته إلى الصانع المخلوقين إلا على جهة الذم لهم^(١).

وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنه من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تدير بمقتضاها أفعال الموجودات في هذا الكون كله سمائه وأرضه .

وإذا كنا قد أشرنا في معرض دراستنا لموقف الغزالي من مشكلة السببية إلى أن الغزالي يرجع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى العادة لا إلى الضرورة ، قاصداً من ذلك الدفاع عن المعجزات ، فإننا لا بد أن نشير إلى موقف ابن رشد في العادة في علاقتها بالسببية .

ابن رشد يبنى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالي منها . فهو يرى أن لفظ العادة لفظ مموه . وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا . وهذا يؤدى إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية . وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم^(٢).

وإذا كان الغزالي يرى أن خرق العادات يعد جائزاً ، وأن الأشياء يمكن أن أن تتغير خصائصها دون نظام ، فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا القول يتصف بالسفسطة بل بالشعوذة^(٣).

ابن رشد إذن يبنى القول بالعادة بالمعنى الذى ذهب إليه الغزالي ، لأنه بعد تحليله لهذه الكلمة ، لا يرى لها أى معنى .

ومن الواضح أن مقصد ابن رشد من نفي القول بالعادة ، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء ، أى لكل موجود من الموجودات . فهو يربط بين ذلك ، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو وهكذا يحاول ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية نقد آراء بدت عنده خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالي ، منتهياً إلى جانب إيجابى ، يبين لنا فيه نظرتة إلى هذه المشكلة .

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٢٣ .

(٣) تهافت التهافت ص ١٣٠ .

وهذه النظرة — فيما لاحظنا — تشمل دراسة أكثر الجوانب التي تتصل بالسببية ، ومحورها التأكيد على وجود علاقة ضرورية بين الأسباب ومسبباتها . علاقة تؤدي عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغائية في الكون كله سمائه وأرضه ، علاقه تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل في الإنسان .

ولعلنا لو تساءلنا عن أبرز الأخطاء التي نراها في موقف ابن رشد من السببية ، قلنا إن أبرز هذه الأخطاء تتمثل في خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية . ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب ، وتقرير الحكمة والغائية في الكون ، يلاحظ هذا تمام الملاحظة . إنه يبدأ بتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ، ولكنه سرعان ما يغوص في متاهات لا صلة بينها وبين ما ينبغي أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والمسبب الذي ينتج عنه . إنه خلط وضرب في متاهات . أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة في وحدة متكاملة .

يبد أن هذا لا ينفي الجهد الذي قام به في الكشف عن مغالطات فريق الأشاعرة والتي لم تعتمد — أي آرائها — على أسس قوية . ولم تكن آراء فلسفية ، كما لم يكن القائلون بها فلاسفة . وقد كفانا ابن رشد بيان ما فيها من أخطاء . كما لا ينفي هذا أيضاً ، أن هناك أساساً قوياً أقام عليه ابن رشد آراءه حول هذا الموضوع . وهذا الأساس هو التمسك بالعقل حين ربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات (الأشاعرة والغزالي) وبين التقليل من دور العقل .

وإذا كان في آرائه خلط بين مجالات فيزيقية ومجالات ميتافيزيقية ، فإن التصور القديم للطبيعيات في علاقتها بما بعد الطبيعة ، بحيث يبدو أن كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد ، يعد مستولاً إلى حد كبير عن ذلك الطابع الذي وجدناه في دراسة ابن رشد لمشكلة السببية .

نقول أخيراً إننا لو ألقينا نظرة على آراء المتكلمين والفلاسفة ، تلك الآراء التي دوسناها في هذه الفصول الستة ، وتساءلنا عن موقف معين دون غيره ، بحيث يكون معيناً لنا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية عن طريق إحياء التراث من الداخل أساساً ، قلنا إن هذا الموقف هو موقف ابن رشد في هذا المجال . وليس هذا تعصباً من جانبنا لهذا الفيلسوف ، ولكن لأن نظريته تتفق في كثير من زواياها مع المنظور التجديدي الذي ننظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفلسفية أو الكلامية .

الباب الثاني

مذاهب كلامية حول القضاء والقدر
(نقد إطارها الجدلي برؤية تجديدية)

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الجبرية والمعتزلة .

الفصل الثاني : الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلي .

تقديم .

عرضنا في الباب الأول بفصوله الستة ، للمذاهب فريق من المتكلمين والفلاسفة العرب ، حول السببية .

وفي هذا الباب بفصليه سنعرض للخلاف بين الجبرية والمعتزلة (الفصل الأول) والأشاعرة (الفصل الثاني) ، حول القضاء ، والقدر ، كاشفين عن الارتباط الضروري بين موضوع الباب الأول ، وموضوع هذا الباب مبينين أيضاً مدى ما عندهم من صواب أو خطأ مركزين على المنهج أساساً وليس على الآراء التي يتمسك بها كل فريق من هذه الفرق الكلامية .

وإذا كنا سوف لانعرض لابن رشد ونقده لآراء المتكلمين الذين سبقوه ، خاصة الأشاعرة ، برغم أن رأيه — مع ما بيننا وبينه من خلاف — يشير في زاوية من زواياه إلى نوع من التجديد ؛ فإن سبب ذلك قيامنا منذ سنوات بدراسة رأيه في هذا الموضوع وذلك في كتابنا « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد »

وفي اعتقادنا أننا بالتركيز على المنهج وتصويب أنظارنا إليه ، سنصعد إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أوداك من المذاهب التي عرضت للبحث في هذا الموضوع ، وبدون ذلك سنظل ندور في حلقة مفرغة يحكمها التقليد لا التجديد .

الفصل الأول

الجبرية والمعتزلة

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : الجبرية :

ثانياً : نقد رأيهم واتجاههم .

ثالثاً : المعتزلة وآراؤهم .

رابعاً : نقد طريقهم .

خامساً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضي عبد الجبار)

الفصل الأول

أولاً - الجبرية ^(١) :

لعلنا قد أشرنا حين دراستنا للمذاهب المتكلمين وفلاسفة العرب حول موضوع السببية ، إلا أننا سنجد ارتباطاً بين موقف المتكلم من مشكلة السببية ، وموقفه من مشكلة القضاء والقدر . وهذا ما نجده عند الجبرية وعند غيرهم من الفرق الكلامية . فالجبرية ينكرون الاختيار ، مخالفين في ذلك - كما سنرى - المعتزلة والقدرية . وهم لا يفرقون بين الإنسان والجماد من حيث إنه مجبر على أفعاله ^(٢) . أى أنه لا فعل للعبد أصلاً ، وحركاته بمنزلة حركة الجمادات ، ولا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار ^(٣) .

إنهم - أى أهل الجبر - يسندون فعل العبد إلى الله ، أى تفويض الأمر إلى الله . بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار ^(٤) . ووجود الأفعال، كلها إنما يكون بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ^(٥) .

يقول جهم بن صفوان ، وهو على رأس هذه الفرقة ، في القدرة الحادثة : إن الإنسان لا يقدر على شيء . ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلق سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب للجمادات ، إذ يقال أثمرت

(١) الجبرية ، بفتح الجيم : خلاف القدرية وهي فرقة من كبار الفرق الإسلامية كالجهمية . وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي . قالوا : لا قدرة للعبد أصلاً ولا مؤثرة ولا كاسية ، بل هي بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها . . . والجنة والنار تفتيان بعد دخول أهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى . ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، فهؤلاء جبرية خالصة (التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ١ ص ٢٨٣) .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية - مجلد ٦ - عدد ٧ ص ٢٨٢ من الترجمة العربية - مادة الجبرية .

(٣) شرح العقائد التنفية ص ٣٥٣ .

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي - مجلد ١ ص ١٩٩ - مادة جبر وأيضاً .

M. Watt : Free will and predestination P. 96-97.

(٥) المقدمة في أصول الدين السنوسي ص ٥٩ .

الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر . . . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ^(١) .

فالعبد عندهم إذن ليس قادراً البتة ^(٢) ، وذلك لأنهم نفوا الفعل حقيقة عن العبد ، وأضافوه إلى الرب ^(٣) . وهذا يؤدي إلى إنكار الاستطاعات كلها ^(٤) . والخلق مضطرون لا استطاعة لهم بحال . وكل من نسب فعلاً إلى أحد غير الله ، فسيبيله سبيل المجاز ^(٥) .

ثانياً - نقد رأيهم وانجابههم :

واضح من هذا أن النتائج التي توصل إليها أهل الجبر تستند إلى المقدمات التي افترضوها وأخذوا يدورون حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التي ظلوا فيها يدورون .

نقول ونكرر القول ، إن رأيهم في الإرادة الإنسانية ونسبتها إلى الإرادة الإلهية هو الذي أدى بهم إلى النتائج التي قالوا بها .

نوضح ذلك وندلل عليه بما يقوله القاضي عبد الجبار المعتزلي : قالت المجبرة في الإرادة ، إنها من صفات الذات ، وأنه تعالى لم يزل مريداً لكل ما يكون من فعله وفعل غيره ^(٦) .

كما يحكى عن جهنم ومن تبعه ، قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لله وهي منسوبة إلى العباد مجازاً لا حقيقة ، فقولهم : فلان صام وصلى ، كقولهم : تحرك وسكن وطال وسمن ^(٧) .

هذا بالإضافة إلى أننا نلاحظ أن موقفهم هذا يعد من أضعف المواقف التي عرضت للبحث في هذه المشكلة . صحيح أنه موقف يخلو من التناقض الحاد . على النحو الذي سنجده عند الأشاعرة ، ولكنه موقف ضعيف . لأنه يحاول تبسيط

-
- (١) نقلا عن الملل والنحل للبهمناني جزء ١ ص ٨٧ .
 (٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ص ٦٨ .
 (٣) الملل والنحل جزء ١ ص ٨٥ .
 (٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .
 (٥) الإسفرائيلي : التبيين في الدين ص ٩٦ .
 (٦) القاضي عبد الجبار : المفني - كتاب الإرادة ص ٤ .
 (٧) القاضي عبد الجبار : المفني - الجزء الثامن - المخلوق ص ٣ .

المشكلة أكثر من اللازم . إنه موقف جدلي كلامي لا يقدم ولا يؤخر شيئاً ، شأنه شأن كثير من الآراء ذات الصبغة الجدلية الكلامية .

وإذا كان هذا هو تصورهم للإرادة . فإننا نسألهم : ما فائدة الإرادة الإنسانية إذن ، إذا كانت غير متصورة إلا بالقياس إلى الإرادة الإلهية . التي تحدد لها طريقها وخط سيرها ؟ لو كان أهل الجبر قد تعمقوا في بحث الصلة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية بحثاً دقيقاً عميقاً ، أو بحثوا في الإرادة الإنسانية في حد ذاتها وبعثوا عن هذا الطابع الجدلي : لتوصلوا إلى آراء تستند إلى أسس قوية دقيقة على النحو الذي نجده عند كثير من الفلاسفة ممن ذهبوا إلى البحث في الإرادة ولكنهم — أى أهل الجبر — لم يكلفوا أنفسهم التعمق في بحث هذه المشكلة ودراساتها فانتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصور للمشكلة على هذا النحو الخاطيء .

ولا نقصد من هذا أن القول بالجبر يعد قولاً خاطئاً ، ولكننا نوجه نقدنا إلى الطريقة التي سلكوها والتي أدت بهم إلى ما أدت . إنها الطريقة الجدلية الكلامية المحاطة بالصعوبات التي لا مبرر لها والتي لا تخلو من إشكالات كثيرة ، والمؤيد لها والمتتبع لها لا بد أن يقع فيما وقع فيه أهل الجبر . وسنرى مصداق ذلك عند الأشاعرة على وجه الخصوص والذين التزموا بالطابع الجدلي .

ثالثاً — المعتزلة وآرائهم :

كان لابد للمعتزلة من بحث هذه المشكلة لأنها تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم وأصلاً من أصولهم^(١) ، أو هي على الأقل متفرعة عن أصل من أصولهم

(١) يبرر المعتزلة بحثهم في موضوع القضاء والقدر ويردون على من يرون عدم الخوض فيه . يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (المنفى — الجزء الثامن — المخلوق ص ٣٢٢ — ٣٢٣) : فإن قالوا أليس قد روى عن رسول الله (ص) أنه قال : إذا ذكر القضاء فأمسكوا ، والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه ، وهو بحر لا تفرقوا فيه ، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل على أن القول في ذلك محرم ، فاقولكم فيه ؟ قيل له إن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيما ثبت بالعقل خلافاً ، وقد صح أن الواجب أن تتكلم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز ، فإن ذلك من الفروض المخفية فكيف يجوز أن ننهى عنه ، فإن صح في ذلك خبر فالمراد به ما ذكرناه ، وقد ثبت عنه (ص) أنه ذكر القدر وتكلم فيه وكذلك الصحابة ، وما روى من قوله (ص) : إذا ذكر القدر فأمسكوا ، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا ، فإذا ذكر أصحابي فأمسكوا ، يدل على ما قلناه ، لأنه لم يرد أن يمسك عن ذكر فضائل الصحابة ولا عن الكلام في النجوم من الوجه الذي يدل على حكمة خالقها ويديرها ، وإنما أوجب السكوت عن ذكر الصحابة بالقبيح ، وعن ذكر النجوم ونسبها إلى أنهم يطمرون بها . وقد بينا من قبل ، الوجوه التي يصح أن يقال عليها أن الله تعالى قضى =

الخمس ، ونعني به أصل العدل . بالإضافة إلى أنهم وجدوا من الضروري الرد على آراء أهل الجبر .

يقول نيرج^(١) في مقدمته لتحقيق كتاب الانتصار للخياط : أما الأصل الثاني - العدل - فهو بلا شك موضوع للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة . وكانت المجبرة قد قويت ونمت في ذلك الزمان ، وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذي أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبر وغالى فيه مغالة لم يسبقه إليها أحد . وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منه . ويشهد بذلك ما ورد في كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بعض أصحابه لحراسان لمباحثة جهم ومنازلته ، ويشهد به ما صرح به الخياط في كتاب الانتصار من البغض لجهم والبراءة منه .

هذا ما يقوله نيرج ، وهو على صواب في هذا القول . إذ أن المعتزلة قد بحثوا في هذه المشكلة معارضين رأى الجبرية الذى عرضنا له منذ قليل .

وبما يدل على معارضتهم ، اتفاقهم على أن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد^(٢) أى أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تولد^(٣) . وشرط الاستطاعة التى يكون بها الفعل هى قبل الفعل ضرورة^(٤) . فأفعال العباد إذن مخلوقة لهم ، وكل واحد منهم ، ومن جملتهم الحيوانات ، خالق الأفعاله^(٥) . وهذه الأفعال مائعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال^(٦) بلا إيجاب ، بل باختيار^(٧) .

وإذا كان واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة قد ذهب إلى هذا مع أكثر رجال

= وقدر ، فيجب أن يجوز أن يوصف الله سبحانه بذلك ، وأن لا يجوز أن يقال إنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها ، بمعنى خلقها وتم خلقها ، ولا يقال قضى المصطفى وقدرها بمعنى ألزمت إياها ، وإنما هى على الله عليه من الكلام في القدر بأن تضاف هذه الأمور إلى قدرة على وجه لا يجوز عليه ، لأن ذلك يوجب زوال التكليف وبطال الأمر والنهى ، وإلا فالرضا بقضاء الله وقدره لازم من الوجه الذى يصح عليه .

(١) ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) فخر الدين الرازى : اعتقادات المسلمين والمشرىكين ص ٣٨ .

(٣) السنوسى : المقدمة فى أصول الدين ص ٥٩ .

(٤) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل - جزء ٣ ص ٢٢ .

(٥) الإسفرائىلى : التفسير فى الدين ص ٦١ .

(٦) عضد الدين الإيجى : المواقف جزء ٨ ص ١٤٦ .

المعتزلة ، فإنهم قد استقوا هذا أساساً من أستاذ واصل بن عطاء وهو الحسن البصري الذي كان يقول بجرية الإنسان ، وأن لهذا الإنسان الاختيار المطلق في الأفعال من خير أو شر .

ولكن ما المبررات التي ساقها المعتزلة لإثبات رأيهم ؟
يمكننا أن نجيب عن هذا بالقول بأن هناك طريقين سلكهما المعتزلة لتأييد ما ذهبوا إليه . طريق يستند إلى الشرع وطريق يستند إلى العقل .
الطريق الأول وهو الطريق الشرعي يستند أساساً — فيما يبدو لنا — على فكرة الثواب والعقاب . فهم يرون أن العبد مثاب على فعله ، معاقب ملموم محمود . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه^(١) . فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب^(٢) .

وإذا رجعنا إلى كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم وجدناه يقول على لسان المعتزلة : قالوا : وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائراً ، ومن فعل الظلم كان ظالماً ، ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً . والعدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه . قال تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » . وقال تعالى : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » . وقال : « فما كان الله ليظلمهم » ؛ وقال تعالى : « لا ظلم اليوم » .
أما الآيات التي يفهم منها الجبر ، فإن المعتزلة أخذوا في تأويلها . ومن أمثلة هذه الآيات قوله تعالى : « وكل شيء عنده بمقدار » .

هذا عن طريق الشرعي الذي يتبلور إلى حد كبير حول فكرة الثواب والعقاب . فالعبد عندهم مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل أن يطالب العبد بما لا يقع منه^(٣) . أما الطريق العقلي ، فإن المعتزلة قد قالوا إن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية ، وبين ألوانه التي لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين ، أنه يصادف مقدوره واقعاً به على حسب مقصوده ودواعيه ولا يقع

(١) الجويني : الإرشاد ص ٢٠٨ .

(٢) التفتازاني : شرح المقالة النصفية ص ٣٤٤ .

Watt : Free will and predestination p. 12-13.

وأيضاً :

(٣) الإرشاد الجويني ص ٢٠٣ .

منه ما لا يقع على حسب انكفائه وانصرافه. فإذا صادف الشيء واقعاً على حسب المقصود والداعية لم يسترب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدث ، فليكن العبد محدثاً لفعله . ولو كان فعله غير واقع به ، لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته ^(١) .

لأنهم يستدلون على أن الفرد منا هو الذي يحدث تصرفه كالبناء والكتابة وغيرهما ، بالقول بأنه لو لم يكن هو المحدث التفاعل لما ، لما استجهل العقلاء من الناس فعل من يجمع آلات الكتابة أو آلات البناء وينتظر أن تصير داراً مشيدة أو قصيدة مكتوبة . ومن انتظر أن يحدث الله من هذه الأدوات الخاصة بالكتابة أو البناء داراً أو قصيدة ، فإن هذا يعد نوعاً من الجهل ^(٢) .

ولهذا نجد المعتزلة حريصين على نقد أهل الجبر ، ونقد أى موقف يشبه موقف أهل الجبر كموقف الأشاعرة مثلاً . فإذا كان الأشاعرة قد قالوا بفكرة الكسب - كما سنرى - فإن رجلاً من رجال المعتزلة كالقاضي عبد الجبار ، يرى أنهم إذا كانوا يعتصمون بهذه اللفظة ، لفظة الكسب ، حتى لا يقعوا فيما وقع فيه أهل الجبر ، فإن هذا يعد شيئاً لاحقاً له ، لأنهم حين يقولون إن حدوث الفعل بالله سبحانه ، وأن العبد يكتسب ولا يحدث ، فإن هذا القول من جانبهم يعنى أنهم ينسبون الفعل إلى الله ، بحيث لا يكون العبد عالماً به ولا قادراً عليه ^(٣) .

وإذا كان المقدور عند الأشاعرة ، هو أن كل واحد من الفعلين الاضطرارى والاختيارى واقع بقدرة الله تعالى ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء ^(٤) ، فإن المعتزلة يرون أن لا بد أن نتساءل ونقول : ما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبته بأفعاله ^(٥) ؟

معنى هذا أن رجال المعتزلة ينظرون إلى موقف الأشاعرة على أنه أحد المواقف التى تعنى نحواً من أنحاء الجبر . دليل هذا أن أحد رجال الاعتزال وهو القاضي عبد الجبار بعد أن ينقد جهنم بن صفوان ، نراه يتحدث عن فكرة الكسب على أنها تعبير عن القول بالجبر . فهو يقول : « ولا رأيت المجبرة تهافت هذا القول من

(١) المصدر السابق ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٢) المفتى - الجزء الثامن - المخلوق ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

جميع الجهات ، جعلوا هذا التصرف معلقاً بنا من جهة ، ومن عبد الله بجهة أخرى ، فقالوا ، هو كسب ما خلق من الله ^(١)

وإذا كان المعتزلة ينتقدون كل اتجاه يعنى الجبر ، فهذا دليل على أنهم يؤكدون على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى ولا حادثة من جهة . إذ أن تصرف زيد بعد فعلا له وأنه من جهة حدث ووقع ، كما أن إثبات فعل من فاعلين ومقدور بين قادرين يعد محالا ، لأنه لو كان تعالى محدث الأفعال وموجد لها لصح أن يوجدها وإن لم يقدر العبد عليها ، لأن ذلك الفعل لا يحتاج في وجوده إلى قدرة ولا يحصل على بعض الصفات بها ، ولا القديم تعالى يحتاج إليها ليحصل قادراً على إيجادها . فإذا بطل ذلك ، علم أنه - أى الفعل - من فعل العبد ^(٢) .

ويوضح المعتزلة ذلك بالفرقة بين قدرة زيد وقدرة عمرو . بمعنى أننا إذا كنا نميز بين قدرة زيد وقدرة عمرو ، فلا بد إذن أن نميز بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد ^(٣) . بقی أمام المعتزلة الرد على فكرة من الأفكار التي يتمسك بها الأشاعرة ، وذلك بعد ردهم على مذهبهم في إطاره العام . ولا نريد أن نعرض لكل هذه الأفكار ، لأن الكثير منها سيأتى في رد الأشاعرة على المعتزلة ، وذلك نكتفي ببعضها :

(١) حين يقول الأشاعرة بأن الله تعالى إذا كان يفنى العبد ويفنى أفعاله ، فكذلك يجب أن نقول إنه تعالى يوجد فعله ، وإذا لم نقل بذلك ، اضطررنا إلى القول بأن العبد يوجد ما يفنيه القديم تعالى ، وهذا محال .

ويرد المعتزلة على ذلك بالقول بأنه لا مانع من كون الله تعالى قادراً على إفناء ما يوجده العبد وإن استحال وصفه بالقدرة على إيجادها . ولا يجب إذا كان قادراً على إفناء ما يوجده العبد أن يكون مفنياً له في حال إيجادها ، لأن ذلك يوجب كون الشيء موجوداً معدوماً مع وجود ضده ^(٤) .

(٢) حين يذهب الأشاعرة إلى أن أفعال العباد لو كانت موجودة من جهتهم ، لأدى هذا إلى أن يكون في أفعالهم ما هو خير من أفعال الله تعالى كالإيمان والتوحيد

(١) المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ص ٤٠٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى - الجزء الثامن - (المخلوق) ص ١٧٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٨٧ .

الذى هو خير وأحكم مما خلقه الله من القردة والخنازير وغيرها . وهذا يوجب أن العبد خير من الله سبحانه وأفضل منه ، وإذا كان ذلك مستحيلا ، ثبت أن جميع ذلك من أفعاله تعالى .

إذا كان الأشاعرة يذهبون إلى هذا ، فإن القاضى عبد الجبار كواحد من رجال المعتزلة يرد عليهم قائلا : اعلم أن قولنا كذا خير من كذا ، إنما يصح إذا اشتركا في النفع الحسن ولأحدهما مزية على الآخر فيه . ومتى استعمل في غير هذا الوجه كان مجازاً ، ولذلك قلنا إن قوله : « قل أذلك خير أم جنة الخلد »^(١) ، الغرض به التقرير وبيان أن الجنة أولى أن تلمس بالطاعات من النار^(٢) .

(٣) إذا كان صحيحاً وصف الله تعالى بأنه مالك ، رب لكل شيء ، فإنه لا يجوز أن يكون مالكاً لما لم يخلقه . فإذا ثبت أنه مالك للعباد وأعمالهم ؛ وجب كونه خالقاً لهم ولأعمالهم .

هذا ما يقوله الأشاعرة . أما المعتزلة فيرون أن هذا يقال عن الله تعالى ، كما يقال إنه يملك السماء والأرض مع وجودهما ، والمراد به أنه يملك إعدامهما وتصريفهما من حال إلى حال بالجمع والتفريق ، فلا يمنع ذلك عندنا أن يقال إنه مالك لكل شيء على هذا الوجه ولا بد للخصم أن يتأول ذلك^(٣) .

(٤) يذهب الأشاعرة إلى أن الاختراع خاص بالله تعالى دون غيره لأنه تعالى قد اخترع الأجسام وغيرها ويصح أن يخترع سائر الأجناس من غير تخصيص ، فيجب ألا يشاركه غيره فيه بحيث إن من يصف غيره بالاختراع فقد وقع في التشبيه . وهذا كله يؤدي إلى القول بأن العبد لا يصح أن يخترع الأفعال^(٤) .

أما المعتزلة فيرون أن كون القديم تعالى مخترعاً ومحدثاً ، لا يعنى أن غيره لا يفعل ذلك ، إذ لو لم يحدث العبد الفعل ، لما صح التوصل إلى معرفة الله أصلاً ، فضلاً عن أن يقال إنه محدث دون غيره^(٥) .

(١) سورة الفرقان آية ١٥ .

(٢) المغنى (المخلوق) ص ٢٩٠ .

(٣) المصدر السابق ٢٩٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٧-٢٩٨ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٩٨ .

(٥) يستدل الأشاعرة على قولهم بخلق الله للأفعال ، بالدعاء . بمعنى أننا إذا كنا نسأل الله تعالى أن يرزقنا الإيمان كما نسأله أن يرزقنا الأولاد . فلو لم يكن فعله لما كان الدعاء صحيحاً . كما أننا نستعيز به من الكفر ، وذلك يوجب أنه فعله (١) .

أما المعتزلة فيرون أن المراد بذلك الألطاف ، أى اللطف الإلهي . بمعنى أننا حين نقول : اللهم ارزقنا عدل فلان وإنصافه ، فإن الغرض أن يلفظ بنا في أن ينصفنا . وكذلك إذا استعلننا بالله من ظلم ظالم ، فإن المراد بذلك أن نوفق لامتناعه من ذلك (٢) .

وهكذا يعرض المعتزلة لفكرة من الأفكار التي يقول بها أهل الجبر والأشاعرة ويقومون بالرد عليها سواء ما تعلق منها بجوانب عقلية تعتمد على آيات قرآنية أو ما تعلق منها بجوانب عقلية .

رابعاً - نقد طريقتهم : ا

هذا عن المعتزلة . ولا شك عندنا أنهم بذلوا جهداً كبيراً في البحث في مشكلة الحرية وبيان العلاقة بين الضرورة الإنسانية والضرورة الإلهية . ولكن بحوثهم لا تخلو عندنا من نقاط ضعف قد تكون أبرزها أن المعتزلة في سبيل الرد على الأشاعرة وأهل الجبر بصفة خاصة ، قد ركزوا على الجانب الشرعي أو الطريق الشرعي لإثبات أقوالهم . صحيح أنهم أبرزوا الطريق العقلي ، ولكن هذا الطريق لم يعدم الكثير من الجذور الموجودة في الطريق الشرعي . وهذا الطريق الشرعي لم يبقه على بساطته ودقته ، بل حاولوا تأويله تأويلات قد لا تتفق مع صراحة هذا الطريق الشرعي .

صحيح أيضاً أنهم بحثوا في العلاقة بين مشكلة الحرية ومشكلة السببية والتولد ، بمعنى أنهم فرقوا بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة واعترفوا بالعلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وهذه كلها من حسناتهم ، ولكن بحوثهم كان غير محدد المعالم ، لأن طابعه كان إلى حد كبير الطابع الجدلي الكلامي امتداداً إلى آيات تناصر رأيهم

(١) المصدر السابق ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١٢ .

وتأويل آيات أخرى لا تتفق مع رأيهم ، وهكذا . حتى إننا نجد بحثهم في هذه المشكلة كان بحثاً مداره الجدل ، ولم يشاءوا الخروج من هذه الدائرة إلى دائرة أوسع وأشمل ، أى إلى دائرة فلسفية ، تبحث في مشكلة الحرية في حد ذاتها أولاً ، وتحدد العلاقات الدقيقة بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية مثلاً .

خامساً - نص لأحد رجال المعتزلة (القاضي عبد الجبار) :

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلى فى كتابه الغنى فى أبواب التوحيد والعدل (١) :

فصل : فى بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه : أعلم أن ما قدمناه قد دل على أن الحركات والسكون على اختلاف أجناسها مما يحدثها العبد . ونفس ما يدل على ذلك يدل على أن الاعتمادات على اختلافها يصح أن يحدثها ويفعلها ، لأن جميع ذلك مما يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . ويدخل فى هذه الجملة جنس التأليف والألم والصوت والكلام ، وإن كانت أجمع لا يقع إلا متولدة ، لأنها فى وجوب وقوعها بحسب قصده ودواعية كالكون والاعتماد . وكذلك القول فى النظر والندم والاعتقادات المبتدأة والظن . لأن جميع ذلك يقع بحسب قصده .

فأما ما يقع عن النظر من العلوم ، فلا يصح أن يقصد إليها بأعيانها ، لأنه لا يعلمها قبل وقوعها . وإنما يعلم كونها فعلاً له لوقوعها بحسب السبب على ما نبينه من بعد .

وأما نفس القصد ، فالذى يدل على أنه فعله ، وقوعه بحسب دواعيه ، لأنه يفعله لما له يفعل المراد . لأن الداعى فى المراد يدعو إلى الإرادة ، والصارف عنه يصرف عنها ، ولو لم يكن فعله لم يجب حدوثه بحسب دواعيه إلى المراد على طريقة واحدة ، كما لا يجب حدوث إرادة غيره بحسب دواعيه هو إلى المراد ، وفى وجوب ذلك دلالة على أنه فعله .

يبين ذلك أن وقوع الشيء بحسب دواعيه إذا أوجب كوناً حادثاً من جهته على

(١) الجزء الثامن (الخلق) ص ٤٣ وما بعدها . وقد حقق هذا الجزء الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد وراجعه الدكتور إبراهيم مذكور وأشرف عليه الدكتور طه حسين

ما قدمناه من قبل ، فوقوعه ، بحسب دواعيه إلى المراد الذى يتعلق به من حيث كان متعلقاً به على طريقة واحدة ، يدل أيضاً على أنه فعله .

يبين ذلك أن المنسب إذا دل وقوعه بحسب السبب على أنه فعل فاعل السبب ، فوقوع الإرادة بحسب الداعى إلى المراد يدل على أنها فعل فاعل المراد . لأنها فى وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد ، أكد من وقوع المنسب بحسب السبب أو مساوياً له .

فإن قيل : هذا يوجب أن طريق العلم بأن المراد فعله ، وقوعه بحسب الإرادة ، والعلم ، بأن الإرادة فعله ، وقوعها بحسب المراد . وهذا يوجب أن كل واحد منهما يُعلم لصاحبه ؛ وذلك يوجب كونه دالاً على صاحبه الذى يدل عليه أنه دلالة على نفسه .

قيل له : إن الأمر بخلاف ما قدرته ؛ لأننا نعلم كون المراد فعله بوقوعه بحسب كونه قاصداً ، ومتى ذكرنا القصد فهذا مرادنا به . فقد صح العلم بمحدثه من جهته ، وإن لم يعلم القصد أصلاً . فإذا استدللنا على أن له قصداً به ، صار قاصداً مريداً ، وقد تقدم لنا العلم بكون المراد فعلاً له ، صح أن نجعله دلالة على أن القصد فعله وليس فى ذلك تناقض .

هذا ، ولم نقل : إن القصد فعله ، لأن المقصود فعله . وإنما اعتمدنا على أن الداعى إليه ، لما دعا إلى القصد وعلم كونه تابعاً له فيما له بفعل ، وجب كونه فعلاً لفاعل المراد ، لأن تعلقهما بداعيه يجرى على حد واحد .

فإن قيل : فيجب كون الداعى أيضاً فعلاً له ، لوقوعه بحسب الإرادة والمراد ، ولو قوعهما بحسبهما .

قيل له : لسنا نقول : إنها تقع بحسب المراد والإرادة ، وإنما يوجب وقوع المراد بحسبها ، لأن الدواعى لها تفعل الفعل وتختاره ، فهى متقدمة على الفعل ، كما أن كونه قادراً متقدماً له . فكما لا يجب كون القدرة فعلاً له من حيث كان المقدور فعله ، فكذلك الدواعى . وإنما يختلفان فى أنه قد تعلم الدواعى قبل الفعل ، ولا تعلم القدرة قبله ، وإلا فهما فى الوجه الذى ذكرناه سواء .

ولسنا نذكر أن يكون فى الدواعى ما هو فعله ، بل يوجب ذلك إذا كان

ظناً واعتقاداً غير علم . لأنه تعالى لا يفعل فيه من ذلك إلا العلم فقط . فما كان من فعله يعلمه فعلاً له لوقوعه بحسب قصده على ما قدمناه . وإذا كان فعلاً له مضطراً إليه لم يصح ذلك فيه . وعلى الوجهين جميعاً لا يجب من حيث كان داعياً إلى الفعل ، أن يكون فعلاً له من حيث وقع الفعل بحسبه . ومتى ذكرنا الدواعي في هذا الباب فلنما نريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التي تحصل في القلب ، لأن ذلك يُعلم ثانياً .

فأما الكراهة ، فالذي يدل على أنها فعله أن الداعي إليها هو الداعي إلى الانصراف عن المكروه . فإذا وجب كون المكروه ، لو وقع ، فعلاً له ، فكذلك الكراهة .

فإن قيل : لحصول ما ذكرتموه ، أنها إذا وقعت بحسب ما لم يقع ، وجب كونها فعلاً له ، وهذا بالضد مما ذكرتموه في الإرادة والمراد ، فكيف يدل على أن الكراهة فعله ؟

قيل له : الوجه فيه كالوجه في الإرادة والمراد ، وإن اختلفا من حيث ذكرت . ألا ترى أن كراهة غيره لا تقع بحسب انصرافه عن المكروه ، وكراهته تقع بحسب الداعي الموجب لانصرافه عن المكروه ، فصار في بابه بمنزلة وقوع الإرادة بحسب وقوع المراد فيما يقتضيه الداعي ، فوجب كون الكراهة فعلاً له ؟

الفصل الثاني

الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلي

ويتضمن هذا الفصل ما يلي :

أولاً : آراء الأشاعرة .

ثانياً : نقد مسلك الأشاعرة الجدلي .

ثالثاً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلاني) .

الفصل الثاني

الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجليلي

آراء الأشاعرة :

مى الأشاعرة فى الظاهر إلى الآراء والحلول الوسطى . يقول ابن رشد : أما
ة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا إن للإنسان كسباً وأن
ب به والكسب مخلوقات لله تعالى (١) .

بحاول الأشاعرة الرجوع بفكرتهم إلى أهل السلف . وكل جهدهم يتمثل فى
كرة السلف فى نطاق ما سموه وعبروا عنه بالكسب . فهم يقولون : اتفق سلف
نبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب
ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو . فهذا هو مذهب أهل الحق . فالحوادث
حدثت بقدرة الله تعالى ولا فرق بين ما تعلق قدرة العبد به وبين ما تفرد
لاقتدار عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر ،
إلى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه (٢) .

ود أن نشير إلى أن الأشاعرة يبررون تسميتهم للمعتزلة بأنهم « قدرية » .
أبى المعتزلة ... أحق الناس بهذا الاسم .

هم قدرية — فيما يقول الباقلانى (٣) لادعائهم لأنفسهم الكذب الذى لا أصل
خلق الأعمال وتقديرها والتفرد بملكها والقدرة عليها دون الرب . وأن هذا
رضيع فى الشريعة لدم من قال بالكذب فى خلق الأفعال خاصة ودان بغير
وإذا قال المعتزلة بأنهم ينقون القدر عن ربهم والأشاعرة تثبته ، فهم إذن
الأشاعرة — أحق . بهذه التسمية ، فإن الباقلانى ، وهو واحد من رجال

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .

(٢) الإرشاد للجوينى ص ١٨٧ .

(٣) التمهيد فى الرد على الملحمة المعتزلة والرافضة والحوارج والمعتزلة ص ٢٢٢ .

الأشاعرة ، يرى أن هذا يعد تمويهاً منهم ، لأنهم ينفون تقدير الأعمال وخلقها عن ربهم ويثبتون ذلك لأنفسهم ^(١) .

والأشاعرة يدركون تماماً أن مذهبهم لا يصح إلا إذا فندوا أفكار الفرق الأخرى التي تحاول دحض آرائهم وخاصة المعتزلة . فإذا رجعنا إلى الإرشاد للجويني على سبيل المثال ، وجدنا مصداق ذلك . إنه يحكي رأى المعتزلة ثم ما يلبث أن ينقدهم ويهاجمهم مصوراً آراءهم على أنها تتنافى تماماً والدين والحق . وما فعله الجويني فعله الباقلاني ^(٢) وفعله عضد الدين الإيجي ^(٣) ، وغيرهم من مفكرين يساندون آراء الأشاعرة .

فإذا كان المعتزلة — كما سبق أن أوضحنا — يذهبون إلى أنه ليس من المعقول كون مقدرات العباد مقدورة لله ، لأنه من المستحيل إثبات مقدور بين مقدرين ، فإن الأشاعرة يسألونهم قائلين : هل كان الله قبل أن وضع عند الإنسان القدرة واخترعه ، موصوفاً بالاعتذار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من اخترعه أم لا ؟ وإذا ذهب المعتزلة إلى أن الله لم يكن موصوفاً بالاعتذار على ما سيقدر عليه العبد ، فإن ذلك ظاهر البطلان عند الأشاعرة . فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات التي تتعلق بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها ^(٤) .

أما الرد على فكرة وجود مقدور بين مقدرين ، وهي التي يؤكد عليها المعتزلة ، كما سبق أن أشرنا في دراستنا لآرائهم — فإن الأشاعرة يرون أن لا يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فإنه لم تتعلق به بعد القدرة الحادثة ^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ٣٢٢ . ولا بد من القول بأن رجال المعتزلة ينفون عن أنفسهم أنهم قدرية بالمعنى المعلوم لكلمة قدرية ، خاصة لما يروى عن النبي (ص) قوله : « القدرية مجوس هذه الأمة » وقوله : صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب : المرجئة والقدرية . (راجع الفصل الذي كتبه القاضي عبد الجبار حول هذا الموضوع وذلك في الجزء الثامن من كتابه « المغنى » (المخلوق) من ص ٣٢٦ حتى ص ٣٣٢ .

(٢) التمهيد .

(٣) المواقف — الجزء الثامن .

(٤) الإرشاد للجويني ص ١٨٩ .

(٥) المصدر السابق ص ١٨٩ .

وهذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى القول بأن مقصورات العباد لا تخرج عن مقصورات الله . يقول الجويني في المصدر الذي سبق أن أشرنا إليه : إذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقصوراً لله تعالى عن كونه مقصوراً له ، ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقصوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقصوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقصوراً للعبد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقصوراً للعبد . وإذا ثبت وجوب كون مقصور العبد مقصوراً لله تعالى : فكل ما هو مقصور له ، فإنه محدثه وخالقه ، إذ من المستحيل انفراد العبد باختراع ما هو مقصور للرب تعالى^(١) .

ويضيف الأشاعرة إلى ذلك أن القدرة المتعلقة بالشيء على حسب أصول المعتزلة ، إذا كانت تتعلق بأمثاله وأضداده ، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق بالقدرة ؛ فيجب إذن تعلق القدرة بالحادثة بجميع الموجودات كالطعوم والألوان والجواهر ، كما يجب عند المعتزلة تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها^(٢) .

وإذا قال رجال الاعتزال : إن الإلزام السابق يلزم الأشاعرة أنفسهم في تعلق القدرة كسباً عندهم ، إذ لو تعلق القدرة بنوع من الأعراض جاز تعلقها بجميع الحوادث^(٣) ؛ فإن الأشاعرة يرون أن « القدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود ، بل تتعلق بالذات وأحوالها ، والنوات مختلفة بأحوالها ، فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء ، الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه^(٤) .

أما إذا احتج المعتزلة بفكرة الثواب والعقاب التي سبق أن أشرنا إليها ونحن بصدد دراستنا لآرائهم ، ومؤداها أنه لا يحسن توبيخ العبد أو الثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه ؛ فإن الأشاعرة يذهبون إلى أن الثواب والعقاب وتوابعهما من اللذات والمدح لا يوجبهما فعل المكلف . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل ، وإنما أفعال العباد في أحكام الشرائع إعلام وآيات لأحكام الله تعالى^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

وإذا قال المعتزلة بأن الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد ، أن منها الظلم والجور والفساد . فلو كان خالقاً لها لكان يخلق الظلم والجور ظلماً جائراً : وإذا كان ذلك غير جائز ، فإن الصحيح هو القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد .

إذا قال المعتزلة بذلك ، فإن الأشاعرة يردون على هذا الاعتراض بالتفرقة بين القديم تعالى وبين العبد الحادث . فالقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه . فالله تعالى غير مأخوذ بذلك ولا مطالب بتركه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته والانقياد له . وبهذا يبطل اعتراض المعتزلة (١) . إن محصل رد الأشاعرة على المعتزلة ، مفاده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة فقط ، أى بقضاء الله وقدره (٢) ، مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة . وهذه القدرة الحادثة لا تأثيرها مباشرة ولا تولداً ، لأن فعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، أى مقارنةً لقدرة وإرادته ، دون أن يؤدي هذا إلى القول بأن له تأثيراً أو مدخلاً في وجوده سوى كونه محلاً (٣) .

ففعل العبد لا يعد فعلاً له على وجه الحقيقة ، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله

(١) الباقلاني : التمهيد ص ٣٠٨ .

(٢) يحدد لنا الباقلاني في كتابه « التمهيد » المافى القوية والكلامية « القدر » و « القضاء » . فالقدر يكون بمعنى القضاء ، ويكون بمعنى جعل الشيء على قدر ما ، وقد يقال قدر وقدر . والعرب تقول : قدرت الشيء وقدرته . قال النبي (ص) في الحلال : « فإن غم عليكم فأقدروا له ثلاثين » أى قدروا . وقد قال الله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره » وقال تعالى : « فسالت أودية بقدرها » . وكل من قال في القدر قولاً باطلاً لزمه اسم قدرى لأنه وضع للدم المبطّل (ص ٣٢٣ - ٣٢٤) .

أما القضاء فيقال على وجوه منها : القضاء بمعنى الخلق . قال الله تعالى : « فقضاهن سبع سموات في يومين » يعنى خلقهن . وقال تعالى : « فلما قضينا عليه الموت » يعنى : خلقناه وأجدناه به . وقد يكون القضاء بمعنى الإخبار والكتابة والإعلام ، وكذلك القدر . . . وقال في القدر بمعنى التقدير : « وقدر فيها أوقاتها » والقدر أيضاً بمعنى الخلق ومنه قوله تعالى : « قدر فهدى » وقد يكون القضاء بمعنى الأمر . قال الله عز وجل : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى : أمر ربك . وقد يكون القضاء بمعنى الحكم والإلزام وهو مأخوذ من قولهم : « قضى القاضي على فلان بكذا » أى : حكم عليه به وحتمه . فنقول : إنه قضى الماصي وقدرها على كل هذه الوجوه إلا على معنى أنه فرضها وأمر بها وحتم على العباد أن يفعلوها (ص ٣٢٥ - ٣٢٦) .

(٣) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ص ٥٩ .

(٤) الإيجي : المواقف جزء ٨ ص ١٤٦ وأيضاً مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ١٩٩ .

أيضاً . وهو ليس نفس فعل الله^(١) . وإذا كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه ألبته^(٢) .

العبد إذن عند الأشاعرة « مجبور في قالب مختار » . مجبور من حيث إنه لا أثر له ألبته في أثر ما عموماً ، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض . يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء . ومختار من حيث إن عادة الله لما جرت معه بدوام موالاته الفعل عليه لاسيما حال خلقه فيه كراهة للفعل . وإنما يمد الله بالفعل في بعض الأوقات على حسب الحاجات ، وخصوصاً حال خلقه تعالى له عزماً وتصميماً على الفعل ، صار العبد بهذه العادة العجيبة متمكناً من الفعل والترك بحسب الظاهر ، لا يحس إلحاًء إلى ما يجب فعله ولا إكراهاً على ما يكره وجوده^(٣) .

هذا كله يؤدي — كما سنرى في نقدنا لاتجاه الأشاعرة — إلى إدماج فعل العبد في نطاق القدرة الإلهية . يقول الجويني : فذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى يريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضررها^(٤) .

ولهذا لا توجد للعبد في رأيهم قدرة مستقلة على الفعل . فليس هناك من خالق — فيما يذهب الأشاعرة — لأى شيء غير الله وحده . وإذا كان الخلق هو الاختراع ، فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض . وإذا نفي المعتزلة خلق الله لجميع الأعراض ، لزمهم القول بأنها أفعال فاعل ، أو أنها فعل لمن ظهرت منه في الأجرام الجهادية وغيرها^(٥) .

وإذا كان الله تعالى يقول : « إذاً لذهب كل إله بما خلق » ، فإنه قد أثبت بذلك أن من خلق شيئاً فهو له إله . وهذا يعنى أن الناس آلهة لأفعالهم التي

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جزء ١ ص ٢١٤ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل جزء ٣ ص ٢٢ ، وأيضاً :

The notes of van den Berghe on the English translation of Tahafut al Tahafut vol II P. 184

(٣) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ص ٦٥ .

(٤) الإرشاد، ص ٢٢٧ .

(٥) الفصل جزء ٣ ص ٥٧ .

خلقوها^(١). والقول بأن كل إنسان خالق لأفعاله ، يؤدي إلى إثبات خالقين لا يحصون ولا يحصرون^(٢).

وما يستدل به الأشاعرة أيضاً للقول بخلق الله للأفعال ، ذهابهم إلى أن العالم كله - ما عدا الله - ينقسم قسمين ، هما الجواهر والأعراض . والجواهر ينقسم بدوره إلى الأجناس والأنواع ، ولكل نوع منهما فصل يتميز به عما سواه من الأنواع يجمعها وإياه جنس واحد . وما لزم الجنس الأعلى لزم كل ما تحته . فمن المحال أن تكون نار غير حارة أو هواء راسب بطبعه . وإذا كنا بالضرورة نعلم أن الإنسان لا يفعل شيئاً إلا الحركة والسكون والفكر والإرادة ، وهذه كلها كفيات يجمعها مع اللون والطعم جنس الكيفية ، فمن المحال الممتنع أن يكون بعض ما تحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقاً وبعضه غير مخلوق . وهذا أمر يعلم بطلانه من له أدنى علم بعلم الحدود وانقسامه . وحركتنا وسكوننا يجمعهما مع كل حركة في العالم ، وكل سكون في العالم ، نوع من الحركة ونوع من السكون ، ثم ينقسم كل ذلك قسمين ولا مزيد : حركة اضطرارية وحركة اختيارية ، وسكوناً اختيارياً وسكوناً اضطرارياً^(٣).

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن نوع الحركات موجود قبل خلق الناس ، « فمن المحال البين أن يخلق المرء ما قد كان نوعه موجوداً قبله^(٤) » .

هذا استدلال من جانب الأشاعرة يستند إلى فكرة الجوهر والعرض : والواقع أنه لا يقدم جديداً نحو تأييد ما يقولون . إنه لا يخرج عما سبق أن قالوا به ، اللهم إلا بعض التفريعات التي أكثرها إن لم يكن كلها تدور مدار اللفظ لا المعنى .

والهمهم أنهم ينتقلون من ذلك الاستدلال وغيره من الاستدلالات التي سبق أن عرضنا لها ، إلى أن الصحيح هو القول بالكسب . والكسب عندهم عبارة عن

(١) المصدر السابق جزء ٣ ص ٩٥ .

(٢) التبصير في الدين للإسفرائيلي ص ٦١ .

(٣) الفصل لابن حزم جزء ٣ ص ٥٤ - ٩٥ وأيضاً : التمهيد للباقلافي ص ٣٠٣ وما بعدها .

(٤) الفصل جزء ٣ ص ٩٥ .

تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير^(١) أى أن الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات^(٢).

ويبين لنا القاضي عبد الجبار المعتزلى ، السبب الذى أدى بالأشاعرة إلى القول بالكسب ، فهو يرى أنهم تساءلوا عن فعل العبد وقالوا إنه لا يخلو من أن يكون :

(أ) إما فعلاً للعبد من جميع الوجوه .

(ب) فعلاً للقديم سبحانه من جميع الوجوه .

(ج) فعلاً من العبد من بعض الوجوه ، وفعلاً من الله من بعض الوجوه .

ولا يجوز الأشاعرة الاحتمال الأول لأن العبد يتصف بالحدوث والحاجة والضعف ومن يتصف بذلك لا يمكن أن يكون فاعلاً للفعل .

كما لا يجوزون الاحتمال الثانى لأن ذلك سيؤدى إلى كون القديم موصوفاً بالفعل .

وإذن لا يتبقى أمامهم إلا القول بأن الفعل يعد فعلاً للعبد من بعض الوجوه (القدرة الحديثة) وفعلاً لله (من حيث الاختراع^(٣)) .

ولكن لابد لنا من التنبيه إلى أن فكرة الكسب التى يقول بها الأشاعرة والتى يزعمون أن فيها نوعاً من التوسط بين القول بالحرية والقول بالجبر ، تعد قلباً وقالباً لفكرة جبرية ، طالما أنهم يردون القدرة الحديثة إلى الله ، إذ أن أفعالنا فيما يرون ليست خلقاً لنا وإنما هى خلق الله ، لأن الكسب استضافة الشيء إلى جاعله أو صانعه بمشيئته له ، وليس يوصف الله بهذا في أفعالنا ، فلا يجوز أن يقال هى كسب له تعالى^(٤) . كما أن الإرادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم الخارجى أى تأثير ، ولكن الإنسان يستطيع أن ينسب لنفسه الأفعال التى يخلقها الله فيه ، وهو ما يسمى بالكسب^(٥).

(١) المقدمة في أصول الدين السنوى ص ٦٩ .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد - مسألة ٣ ص ٤٣ .

(٣) المغنى - الجزء الثامن (المخلوق) ص ١٤٩ .

(٤) الفصل لابن حزم جزء ٣ ص ٨٢ .

(٥) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين . ص ٢٨ من الترجمة العربية .

ويحتاج الأشاعرة على قولهم بالكسب بالآية القرآنية : « وما رُميت إذ رميت ولكن الله رمى »^(١) . ويفسرونها بقولهم « وما رُميت من حيث الخلق ، إذ رميت من حيث الكسب ، ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب ، خلقه خلقاً لنفسه ، كسباً لعبده ، فهو مخلوق لله تعالى من وجهين »^(٢)

وتوضيحاً وتلخيصاً لما سبق أن ذكرناه عن رأى الأشاعرة ، نود أن نقول إن الإنسان عند الأشاعرة يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيد من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه . وهذه — كما قلنا — فكرة الكسب المشهورة عند الأشاعرة . وهي فكرة حاول بها الأشاعرة التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة ، أو هكذا يقال عنهم .

فالجبرية إذا كانوا قد ذهبوا — كما سبق أن رأينا — إلى أن الله خالق أفعال الإنسان ، والمعتزلة قالوا إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وراحوا يبحثون الأفعال الإنسانية والمتولدة ، فإن الأشعرى قد ذهب إلى أن أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقاً وإبداعاً وبالنسبة للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته .

ومعنى ذلك أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه ، والله يخلقه . وهذا يدل على أن الأشعرى يريد بقوله هذا المحافظة على شيئين أولهما : أن الله خالق كل شيء ، وثانيهما : ضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن قدرة على الأعمال الاختيارية .

الله تعالى إذن — فيما يرى الأشاعرة وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى — قد أجرى سنته بأن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد ، بحيث إن العبد إذا أراد شيئاً وعزم عليه وتجرد له ، خلقه الله . فللعبد إذن شيء معين ، وهذا الشيء هو ما يسمونه بالكسب . وقالوا : « إنه الاقتران العادى بين قدرة العبد والفعل » . ومن هنا يكون الكسب هو الشعور بالاختيار .

والمهم عندنا أن هذا الرأى يعبر بدوره — في الظاهر فقط وليس في الحقيقة — عما سبق أن قيل عن الأشاعرة ، من أنهم في آرائهم يميلون إلى الحلول الوسطى .

(١) سورة الأنفال آية ١٧ .

(٢) التبيصير في الدين للإسفرائيلي ص ٩٦ .

الكسب توسط بين الجبر والاختيار . فאלه يوجد القدرة والإرادة فى العبد ، وقدرة العبد وإرادته لها مدخل فى فعله . والكسب عندهم هو الشرط الأساسى للتبعة والمسئولية والثواب والعقاب .

ثانياً — نقد مسلك الأشاعرة الجدلئ :

قبل أن نترك الأشاعرة ، نود — كما فعلنا بالنسبة للمعتزلة والجبرية — أن نقول بأن آراء المعتزلة إذا كانت لا تخلو من دقة وعمق على الرغم مما فيها من بعض الانحجافات الخاطئة ، وأن آراء الجبرية إذا كانت تمثل موقفاً محدداً برغم ما يشوبه من ضعف فى أكثر جوانبه ، فإن آراء الأشاعرة ، يرغم ما بذلوه من جهد كبير فى التوصل إليها ، تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى أكبر درجة .

نعم لا بد لنا من القول بذلك ونحن بصدد الدعوة فى جانبنا إلى تجديد الفكر الفلسفى ، حتى نكشف عن آراء حشرت حشراً فى إطار المذاهب الفلسفية ، وما أكثر ما حشر فيها دون وجه حق .

إن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة فى مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة بين الضرورة الإلهية والضرورة الإنسانية ، ترينا كيف فشلوا فشلاً ذريعاً فى بحوثهم فى هذا المجال .

ما معنى فكرة الكسب هذه التى يقولون بها ؟ فى الواقع لا نجد من جانبنا أى معنى لها اللهم إلا الغموض والإبهام والدوران حول المشكلة دون الدخول فى صميمها ولبها وجوهرها . إننا إذا سألنا الأشاعرة ما هى الضرورة الإلهية ، وما هى الضرورة الإنسانية فى بحثهم لمشكلة الحرية ، لما وجدنا إجابة دقيقة ومحددة ، إلا أنهم يدورون حول ما يسمونه « بالكسب » . وهذا الكسب فى حد ذاته ليس له معنى ولا يمكن أن يؤدى بنا إلى تحديد دقيق وواضح للفعل الإلهى والفعل الإنسانئ .

إنهم يحيطون فكرتهم بهالة من الغموض حتى يدخلوا فى الأذهان أنها فكرة دقيقة غاية فى الدقة ، وأنها اكتشاف بكر ، ولكن الغموض ليس بالضرورة معبراً عن دقة الفكرة . وكفى فى الفكر الفلسفى من أفكار غامضة : غموضها قد يوحئ بدقتها ، ولكن إذا فتشت عنها وقمت بتحليلها لم تجد إلا فكراً أفضياً لا فكراً رأسياً .

نعم هذه الفكرة عندهم تعد فكرة مضللة . إنها متناقضة . والقائلون بها لم يصلوا إلى جراءة ووضوح كل من المعتزلة والجبرية . إنهم وجدوا التعارض ظاهراً في أدلة السمع وأدلة العقول ، فنادوا بفكرة الكسب . وهذه الفكرة - كما أشرنا أكثر من مرة - لا تخرج في كثير من أبعادها عن حيز الجبر . إذ أن القائلين بالكسب إذا كانوا يردون الأفعال كلها إلى الله ، والله هو الذى يخلق الإرادة ويكسبها فعلها ، فما هو الفرق إذن بينهم وبين أهل الجبر !!؟

لا بد لنا من القول بأن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى ذلك ، فإن مرده أنهم لا يريدون أن ينسب إلى الإنسان أى عمل ، بل الكل ينسب إلى الله . فهو تعالى يفعل ما يشاء ، وذلك طبقاً لفكرتهم عن العلة والمعلول ، وإنكارهم للترابط ، الضروري بينهما ^(١) .

وعلى هذا فلا يمكننا أن ننفي أنهم أميل إلى أهل الجبر ، طالما أن آراءهم تدل على ذلك لا محالة . فإدام كل شيء يتم بحسب ترتيب إلهي فإن جوابهم الذى يحاولون به إثبات قدرة ما للإنسان لا يعتبر مناسباً بأى حال من الأحوال . فهم إذا كانوا يذهبون إلى أن الله يخلق في كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء ، سواء الجواهر والأعراض والأجسام وأفعال الإرادة الإنسانية والنتائج التى تنسب لهذه الأفعال ، فإن هذا قد أدى بهم إلى القول بأنه ليس فى الكون إلا فاعل حقيقى واحد وهو الإرادة الإلهية التى قدرت أولاً ومسبقاً كل شيء .

ثالثاً - نص لأحد رجال الأشاعرة :

يقول الباقلانى فى كتابه « التمهيد » ^(٢) :

باب الكلام فى خلق الأفعال :

إن قال قائل : لِمَ قلّم إن البارى عز وجل خالق لجميع أفعال العباد ؟ قيل له : الدليل على ذلك من جهة العقول أنه تعالى قادر على جميع الأجناس التى يكتسبها العباد . فإذا ثبت من قولنا جميعاً أنه قادر على فعل مثل ما يكتسبه العباد على الوجه الذى يوجد عليه كسبهم ، وجب أنه قادر على نفس كسبهم . لأنه لو لم يقدر

(١) راجع الفصل الخامس بمشكلة السببية عند الأشاعرة .

(٢) الباب السابع والعشرون ص ٣٠٣ وما بعدها - تحقيق الأب ريتارد يوسف مكارثى اليسوعى .

عليه مع قدرته على مثله ، لوجب عجزه عنه واستحالة قدرته على مثله . فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له ، فإذا وجدت كانت أفعالا له . لأن القادر على الفعل إنما يكون فاعلا إذا حصل مقدوره موجوداً ، وليس يحصل المقذور مفعولاً إلا لخروجه إلى الوجود فقط . لهذا ما قلناه على خلق الأفعال .

وبما يدل أيضاً على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد ، من نحو كونها أعراضاً وأجناساً مختلفة وأدلة على ما هي أدلة عليه وموجودة على صفة دون صفة ، مع العلم بحد كثير منهم للأعراض وإنكار الأدلة عليها والجهل بحقائق ما وقعت عليه الأفعال والصفات التي هي عليها . وليس يجوز أن يخلقها على الحقائق والأحكام والأوصاف التي قدمنا ذكرها السامى عنها والجاهل بحقائقها ومن ليس بقاصد إلى إيجادها . لأن ذلك لو جاز ، لجاز وقوع جميع المخلوقات من فاعل هذه سبيله ، ولا مستغنى جميعها عن أن يكون فاعلها عالماً قاصداً . كما أنه لو جاز وقوع بعضها من غير فاعل ، لجاز ذلك في جميعها . وهذا يوجب بطلان دلالة شيء من الخلق علم فاعله وقصده ، يتعالى عن ذلك ! فثبت أن الخالق لضرور الأفعال هو الله العالم بحقائقها والقاصد إلى إيجادها .

وبما يدل على ذلك أيضاً من القرآن قوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) فأخبر أنه خالق لنفس علمنا . كما قال : (جزاء بما كانوا يعملون) فأوقع الجزاء على نفس أعمالهم فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون أراد أنه خلق الأصنام التي عملوا فيها ؟ قيل لهم : الأصنام أجسام لا يجوز أن تكون أعمالاً للعباد على الحقيقة . فإن قالوا : أليس قد قال تعالى : « تلقف ما يأفكون » . وهي ألم تقف إفكهم ؟ قيل لهم : أجل ، لأن الله تعالى ما ذكر إفكهم بل ذكر مأفوكهم ، لأن ما يأفكون هو المأفوك كما أن ما يأكلون ويشربون ويضربون هو المأكول والمشروب والمضروب . وكذلك قوله « أتعبدون ما تنحتون » لم يعرض تعالى فيه لذكر النحت ، وإنما ذكر المنحوت ، لأن ما ينحتون هو منحوتهم لا نحتهم . فبطل تعلقهم وتعليلهم .

ويدل على ذلك أيضاً من القرآن قوله عز وجل : « وقدرنا فيها السير سيراً فيها ليالي وأياماً آمنين » . والتقدير منه دو خلق الشيء وجعله على مقدار ما وإيقاعه

بحسب قصده وإرادته . ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » . يريد تعالى باختلاف الألسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات والكلام بالآلسن ، ولم يرد اختلاف مقاديرها ، لأنه يبطل معنى تخصيص اختلاف الألسن بكونه آية له . فلما كان كلامنا المختلف من آياته ، وجب أن يكون خلقاً له تعالى .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « وأمسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » يقول تعالى : كيف لا أعلم ما تسرونه وتخفونه من القول وأنا الخالق له ؟ لأن خلقه لموضع القول لا يدل عندنا وعندهم على العلم بما فعل فيه كما لا يدل عندهم بناء الدار وعمل الطوب على علم فاعله بما أودعه غيره وجعله فيه . والله تعالى جعل كونه خالقاً دليلاً على علمه ، فيجب أن يكون إنما عني خلقه نفس القول دون خلقه مكانه وموضعه .

يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » . فنفى أن يكون خالقاً غيره ، كما نفى إلهاً غيره في قوله : « من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه » . فإن قالوا : إنما نفى خالقاً غيره يرزق من السماء والأرض . قيل لهم : وكذلك إنما نفى إلهاً غيره يأتي بليل تسكنون فيه . فإن مروا على هذا فارقوا الدين وإن أبوه أبينا تأويلهم . يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون » وقد عبدت الإنس الملائكة وقد نفى الله تعالى أن يكونوا خالقين لشيء على وجه .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » فحكم تعالى بشرك من ادعى أنه يخلق كخلقه ومن أثبت ذلك لأحد من خلقه . فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وإراداتهم وعلمونهم ، وهذه الأجناس أجمع كخلقه ومن جنس ما يوجد ، لكانوا قد خلقوا كخلقه وصنعوا كصنعه ولتشابه على الخلق خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك .

البَابُ الثَّالِثُ

فلسفة ابن رشد بنظرة تجديدية

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

الفصل الثاني : آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا .

تقديم

عرضنا في الباب الأول للمذاهب تتعلق بالسببية ، وفرغنا في الباب الثاني من مذاهب تدور حول القضاء والقدر .

وفي هذا الباب بفصليه ، سنعرض لنمط فلسفي أساساً ، يتمثل في ابن رشد وقضية الشروح ، تلك القضية التي تكلمنا فيها منذ أكثر من عشر سنوات .

وإذا كنا اليوم ندعو إلى بعث وإحياء هذه القضية ، فإن الدافع لنا على ذلك ، اعتقادنا بأن الدعوة إلى التجديد تتعلق تعلقاً مباشراً بموضوع الشروح .

آن الآوان إذن لأن نلنضم إلى الشروح ونستخرج ما فيها من آراء فلسفية ، بدلاً من تصويب أنظارنا إلى المؤلفات فقط .

نقول أيضاً إننا إذا كنا قد بلورنا الباب الثالث حول « ابن رشد » فإن هذا لا يعني أننا نجعله ممثلاً للتجديد من جميع جوانبه ، إذ سيدرك القارئ كيف اختلفنا معه في أكثر من جانب من جوانب فلسفته ، ليس هذا فحسب ، بل وجهدنا نقلنا إلى بعض أسس أقام عليها آراءه . وكل ما قصدناه أن اتجاه ابن رشد في بعض زواياه يحمل بين طياته نوعاً من التجديد .

الفصل الأول

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تمهيد

ثانياً : المحاكاة والنقوى إلى أليسانه .

ثالثاً : عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقي :

كان ابن رشد دون شك من أكثر رجال العالم الإسلامى علماً ومن أعمق شراح أرسطو . كما أنه استوعب كل ما وصل إلى العرب من علوم ، وكان من أخصبهم إنتاجاً .

S. Munk : Melanges de la philosophie juive et Arabe p. 429.

الفصل الأول

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

أولاً - تمهيد :

إذا كنا من جانبنا قد حاولنا منذ سنوات الكشف عن جانب أو أكثر من جوانب فلسفة ابن رشد والتي نراها جديرة بالتأمل والوقوف عندها ، وداعين إلى منهج جديد في دراسته يقوم أساساً على شروحه^(١) ، فإننا سنخصص هذه الدراسة الموجزة للبحث في العوامل السياسية والدينية التي أدت كلها أو واحداً منها إلى نكبة الفيلسوف ابن رشد ، متتهين إلى ترجيح عامل منها على ما عداه من عوامل ، مقدمين الدليل على ذلك تلو الدليل . وسيرى القارئ مدى الارتباط بين الحديث عن نكبته وبين النظرة التجديدية إلى فلسفته من خلال شروحه على أرسطو .

وقبل أن نتحدث عن أسباب هذه النكبة التي حدثت لفيلسوفنا ، نجد من المناسب - لكي نفهم العوامل الحقيقية لهذه النكبة - الرجوع إلى الوراء قليلاً ، أيام أبي يعقوب بن عبد المؤمن ، وهو والد الأمير الذي حدثت في عهده نكبة ابن رشد .

تحدثنا كتب التاريخ أن هذا الأمير كان يؤثر العلوم والمعارف إثاراً شديداً ، وخاصة الفقه واللغة . ثم رغب في تعلم الفلسفة وأمر بجمع كتبها من كافة أرجاء البلاد . يقول عبد الواحد المراكشي : لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبعث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع للملك قبله ممن ملك المغرب .

كما تخبرنا المصادر العديدة . أن ممن صحبه من العلماء ، أبو بكر محمد بن طفيل . أحد الفلاسفة المسلمين . وأبو بكر بن طفيل هذا ، هو الذي قدم له فيلسوفنا ابن رشد . إذ كان هذا الأمير شغوفاً بجمع العلماء من

(١) راجع تصدير كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، وأيضاً : مقالاتنا بمجلة الفكر المعاصر عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩ بعنوان : محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد .

كل أقطار الأرض ، مثلما كان شغوفاً — كما قلنا — يجمع كتب الفلاسفة . يقول عبد الواحد أيضاً : ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وينبئه عليهم ويحضره على إكرامهم والتنويه بهم ، وهو الذى نبهه على أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، فمن حيثئذ عرفوه ونبه قدره عندهم^(١) . هذا عن والد الأمير الذى حدثت فى عهده نكبة فيلسوفنا . فإذا أردنا أن نعرف أهم ما حدث فى عهده بالنسبة لفيلسوفنا ابن رشد ، قلنا إن ذلك يتلخص فى أنه هو الذى تعرف على فيلسوفنا من خلال ابن طفيل ، كما أن فيلسوفنا قد بدأ فى شرحه على أرسطو فى عهد هذا الأمير .

أما أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن ، وهو الذى تولى مقاليد الحكم بعد وفاة أبيه ، فهو الذى حدثت فى أواخر عهده نكبة فيلسوفنا ونفيه^(٢) . ويبدو لنا أننا إذا أردنا البحث عن عوامل سياسية أو دينية أو فلسفية تكمن وراء نكبة فيلسوفنا ، فلا مفر من البحث فى الاتجاه الدينى عند هذا الأمير . ويمكننا أن نتعرف على ذلك من خلال النقاط الآتية :

١- فى معرض المقارنة بينه وبين أبيه ، يمكننا أن نقول إن الأب إذا كان قد اجتهد فى البحث عن الفلاسفة ، فإن الابن قد اجتهد فى البحث عن الصالحين والأقياء . يقول عبد الواحد المراكشى : انتشر فى أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت ، وقامت لهم سوق ، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد ، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء . ويصل من يقبل صلته منهم بالصلوات المجزية^(٣) .

٢- إذا كان الأب لم يحمل الرعية بصورة فعلية على الأخذ بظاهر القرآن والحديث ، فإن الابن قد حمل الناس على هذا الظاهر . وقد أفاضت كتب التاريخ فى التدليل على هذا الاتجاه من جانب أبى يوسف . ولعل الروايتين الآتيتين اللتين نوردهما برغم طولهما لأهميتهما توضحان لنا هذا الاتجاه .

(١) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٢ .

(٢) راجع كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨ وما بعدها .

(٣) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨ .

الرواية الأولى يحكيها عبد الواحد المراكشي^(١) قائلاً : وفي أيامه انقطع علم القسوع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يُجرد ما فيها من حديث رسول الله (ص) ومن آيات القرآن ، ففعل ذلك ، فأحرق منها جملة في منائر الميلاد كدونه سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب وما جانس هذه الكتب ونحو نحوها . لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس ، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار . وتتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة (الصحيحين والترمذي والموطأ وسنن أبي داود وسنن النسائي وسنن البزار ومسنند ابن أبي شيبة وسنن الدار قطن وسنن البيهقي) في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في اللطاهرة فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه فكان يملئه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب وحفظه الناس من العوام والخاصة ، فكان يجعل لمن حفظه الجعل السنّي من الكسا والأموال ، وكان قصده في الحملة نحو مذهب مالك وإزالته في المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث . وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا يشهد لذلك عندي ما أخبرني غير واحد ممن لقي الحافظ أبا بكر بن الجلد ، أنه أخبرهم قال : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه ، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس : فقال لي : يا أبا بكر ، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله . أرايت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هو الحق ؟ وأيهما يجب أن يأخذ به المقلد ؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لي مقاطعاً كلامي : يا أبا بكر ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا ، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود ، وكان عن يمينه . أو السيف . فظهر في أيام يعقوب هذا ما خفي في أيام أبيه وجده ، ونال عنده طلبه العلم - أعني علم الحديث - ما لم

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٧٠ .

يتألوا في أيام أبيه وجده . وانتهى أمره معهم إلى أن قال يوماً بحضرة كما يسمعونهم — وقد بلغه حسدهم للطلبة عن موضعهم منه وتقريبه إليهم وخلوته به يا معشر الموحدون ، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر ، فزع إلى قبيلة — يعنى الطلبة — لا قبيل لهم إلا أنا ، فهما نابههم أمراً فأنا ملجؤهم ولا وإلى يتتسبون . فعظم منذ ذلك اليوم أمرهم وبالعالم الموحدون في برهم ولا .

الرواية الثانية التي تؤكد هذا الاتجاه الذي أشرنا إليه منذ قليل عبد الواحد المراكشي أيضاً . فيقول : أخبرني شيخ ممن لقينته من أهل من جزيرة الأندلس ، يسمى أبا بكر بن هاني ، مشهور البيت هناك علت سنه ، فرويت عنه ، قال لي : لما رجع أمير المؤمنين من غزوة الأ التي أوقع فيها بالأدفنش^(١) وأصحابه — خرجنا نلتقاه ، فقد منى أهل الأ فرُعتُ إليه ، فسألني عن أحوال البلد وأحوال قضاته وولاته وعماله — ع عادته — فلما فرغت من جوابه سألني كيف حالي في نفسي فتشكرت بطول بقائه ثم قال لي : ما قرأت من العلم ؟ قلت : قرأت توالييف الإله ابن تومرت — فنظر إلى نظرة الغضب وقال : ما هكذا يقول الطالب ! أن تقول : قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا قل ، لعلنا بهذا نكون قد عرفنا الأحوال التي كانت سائدة أيام أبي يوسف القارئ ، كيف أن هذه الأحوال والظروف كانت من العوامل إلى فيما بينها شدة أو ضعفاً ، والتي نتيج عنها نكبة فيلسوفنا ابن رشد .

ثانياً — المحاكمة والنفي إلى أليسانه :

قلنا إن نكبة فيلسوفنا قد حدثت أيام الأمير أبي يوسف يعقوب بن المنصور . فعندما عاد هذا الأمير من أحد حروبه المتعددة مع الأدفن إليه بعض أعداء ابن رشد ببعض الكتابات التي تحتوي طعنات في عقيد — سنعرض لها بعد قليل — ومنها ما كا بخطه كما يزعم بعض المؤرخ ترتب على ذلك نفيه إلى أليسانه ، وهي على مقربة من قرطبة . ثم عفا =

(١) الفونس الثامن ملك قشتالة .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٩٢ .

قبيل موته بقليل، حيث قدم إلى حضرة مراکش . وأخيراً توفي ابن رشد ليلة الخميس التاسعة من صفر عام خمس وتسعين وخمسمائة التي توافق التاريخ الميلادي وهو العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م . ودفن - كما يقول ابن الآبار - بجبانة باب تاغزوت خارج مراکش ثلاثة أشهر، ثم حمل إلى قرطبة فدفن فيها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس .

ويجدر بنا قبل بيان أسباب وعوامل النكبة بصورة تفصيلية الإشارة إلى مسألة هامة ، وهي مسألة نفيه إلى أليسانة بالنات .

فقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن اختيار أليسانة مقراً لمنفاه يرجع إلى قول البعض بأنه ينتسب لبني إسرائيل . يقول الأنصارى : ثم أمر أبو الوليد بسكني أليسانة لقول من قال إنه ينسب في بني إسرائيل ، وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس .

وقد كانت هذه المسألة مثار مناقشات عديدة . فمنهم من يؤيدها ومنهم من ينفيها . ونكتفي في هذا المجال برأين مختلفين :

الأول هو رأى دوزى Dozy الذى يذهب فيه إلى القول بأن أعداء ابن رشد لم يبعادوا عن الصواب حين قالوا بهذه القصة ، أى نسبوه إلى بني إسرائيل . ودليل ذلك عند دوزى أن الأطباء والفلاسفة في الأندلس كانوا كلهم تنريباً من أصل يهودى أو نصرانى .

هذا بالإضافة إلى أن الذين ترجموا لابن رشد لم يذكروا اسم القبيلة العربية التي ينتسب إليها . وهذا شيء يخالف ما جرت عليه العادة حين الترجمة لحياة الأعراب العريق الأصل .

الثانى هو رأى Renan^(١) فهو لا يرجح أقوال Dozy ويرى أن ما قام به فيلسوفنا من دور كبير في تاريخ الأندلس لا يناسب إلا واحداً من بعد عريقاً في إسلامه وعروبته . كما أن الاحتجاج بمسألة الطب لا يعد دليلاً قوياً . إذ أن الاشتغال بالطب بالأندلس لم يبدأ في أسرة ابن رشد إلا بابن رشد أى لم يزاوله جده ولا أبوه .

ونود أن نشير من جانبنا ، في معرض دحض الحجج التي يذهب إليها أمثال دوزي والتي لا تستند إلى أساس ، إلى عدة أمور منها :

١ - من الثابت تاريخياً أن ابن رشد قد تولى منصب القضاء في مختلف بلاد الأندلس . وهذا المنصب كان يعد أرفع المناصب في بلاد الأندلس . بل إنه تولى منصب قاضى القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن . ولا يخفى أن وصوله إلى هذا المنصب لم يكن ليتسنى له إذا كان ينسب لبني إسرائيل .

٢ - أفاضت كتب التراجم في بيان تعمق فيلسوفنا في دراسة الفقه . فهو قد وضع كتاباً قيماً فيه وهو « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » . وقد أصبح بذلك - على حد تعبير ابن أبي أصيبعة - أوجد عصره في علم الفقه والخلاف . بل إن من المؤرخين من يذهب إلى أن شهرة ابن رشد إنما ترجع أساساً إلى تفوقه في دراسة الفقه . وواضح أن ذلك يتعارض تماماً مع ما يذهب إليه بعض المؤلفين من كونه يتسب لبني إسرائيل .

٣ - سبب ثالث نسوقه للتدليل على رأينا . إن دوزي إذا كان يرى أن كتب التراجم لم تبين لنا القبيلة الإسلامية التي يتسب إليها فيلسوفنا ، فإنه قد خفي عليه أن حياة فيلسوفنا وفلسفته قد لاقت إهمالاً من جانب أبناء دينه ووطنه . وقد يكون هذا الإهمال قد امتد بحيث لم تحفل كتب التراجم بذكر قبيلته الإسلامية .

بعد إثارة هذا الموضوع الذي يتعلق باللسانة ، نود أن نعرض لمحاكمته وللمنشور الذي كتب بعد المحاكمة ، حتى يتسنى لنا التعرف على أسباب نكبه .

لو رجعنا إلى كتب التراجم التي عنيت ببيان أخبار هذه المحاكمة وجدناها تذكر لنا أن بعض القوم من حساده سعوا لدى الأمير أبي يوسف ، ووجدوا طريقهم إلى ذلك بعض التلاخيص التي قلنا إن فيلسوفنا كان يقوم بها شارحاً كتب أرسطو وموضحاً لها . فهم قد أخذوا بعض التلاخيص وعليها بخطه بعض آراء قدماء الفلاسفة ، وفيها يقول : « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة . . . وأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد قال له : أخطك هذا ؟ فأنكر فيلسوفنا ذلك . فقال له أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه . ثم أمر

بإخراج ابن رشد في حالة يرثى لها وأمر بإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من العلوم التي تتعلق بالفلسفة . وقد أمر الخليفة بأن تكتب عنه الكتب إلى البلاد طالبة من الناس ترك هذه العلوم جملة واحدة ، وإحراق كتب الفلسفة كلها ، ما عدا الطب والحساب وعلوم الفلك التي تؤدي إلى معرفة أوقات الليل والنهار واتجاه القبلة في الصلاة ، فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعمل بمقتضاها^(١) .

ويتضح ذلك كله من المنشور الذي كتبه عن المنصور ، كاتبه أبو عبد الله ابن عياش^(٢) ، والذي نقله برغم طوله لأهميته الكبيرة في التدليل على ما سندهب إليه حين تحليلنا لعوامل نكبته والذي يعد وثيقة من الوثائق الهامة التي توضح لنا اتجاه المنصور ، بل اتجاه هذه الفترة الزمنية إلى حد كبير .

يقول المنشور^(٣) (نقلًا عن الأنصارى الذي ورد في ملحق كتاب E. Renan) وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام ، وأقرّ لهم عوامهم بتفوق عليهم في الأفهام حيث لا داعي يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحفًا ما لها من خلاق ، مسودة المعاني والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين . يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها . وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقًا ويسيرون فيها شواكل وطرقًا . ذلكم بأن الله خلقهم للنار ويعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون . يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورًا ، ولو شاء ربك ما فعلوه ، فذرهم وما يفترون . فكانوا عليها أضمر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ، لأن الكتابي يجتهد في ضلال ويجد في كلال ، وهؤلاء جهلهم التعطيل قصاراهم التموه والتخييل .

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٣٠٦ .
(٢) يقول عبد الواحد المراكشي في كتابه : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٦٣ : إنه من أهل برشانة من أعمال المرية من لاد الأندلس . ثم يزل أبو عبد الله هذا كاتبًا له ولابنه محمد ولابن ابنه يوسف . تركته حيا حين ارتحلت عن البلاد سنة ٦١٤ ثم اتصلت بوفاته في شهر سنة ٦١٩ . وأنا يومئذ بالبلاد المصرية .

دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان ، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد أملى لهم على شدة حروبهم ، وأغنى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثمًا ، وما أمهوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو ، وسع كل شيء علمًا .

وما زلنا - وصل الله كرامتكم - نذكرهم على مقدار ظننا فيهم ، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه تعالى ويدنهم .

فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم ، وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ، ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله ، لبس منها الإيمان بالظلم وحيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم منزلة للأقدام ، وهم يدب في بطن الإسلام ، أسياف أهل الصليب دونها مقلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مقلولة . فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيههم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيرهم وبهتانهم .

فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ونكتة سوداء في صفحة النور المين ، نبذناهم في الله نبذ النواة ، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأبغضناهم في الله ، كما أنا نخب المؤمنين في الله . وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين . وهؤلاء قد صدقوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك ، فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم . ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم والإيقاظ بخده من غفلاتهم وستهم . ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهوان ثم طردوا من رحمة الله . ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون .

فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان ، حذركم من السموم السارية في الأبدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأوه النار التي بها يعذب أربابه وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه وما به ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه عم عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعاجل بالتوقيف والتعريف ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون . أولئك الذين حبطت أعمالهم ، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار ، وحبط ما صنعوا فيها وباطل

ما كانوا يعملون . والله تعالى يظهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب في صحائف الأبرار تضافرکم على الحق واجتماعكم ، إنه منعم كريم .

هذا هو المنشور الذى كتب بمناسبة نكبته . وقد كان له ردود فعل كثيرة ، منها ما يتعلق بابن رشد نفسه ، ومنها ما يتعلق بتأكيد الخطوط العريضة والروح العامة التى نجدها بين ثنايا هذا المنشور .

نوضح ذلك ببعض الآيات التى قيلت بمناسبة نكبته . منها ما قاله أبو الحسين ابن جبير ، وقد وردت فى نفس المصدر الذى أشرنا إليه سابقاً ونذكر منها ما يلى :

الآن قد أيقن ابن رشد أن تواليفه توالف
يا ظالماً نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

وأيضاً :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا فى الزمان جدك
وكنت فى الدين ذا رياء ما هكنا كان فيه جدك

أيضاً :

الحمد لله على نصره لفرقة الحق وأشياعه
كان ابن رشد فى مدى غيه قد وضع الدين بأوصايعه
حتى إذا أوضع فى طريقه توالفه عند إيضاحه
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

أيضاً :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنى لأنك قد أبلغتنا ما نؤمل
قصدت إلى الإسلام تعالى مناره ومقصودك الأسنى لدى الله يقبل
تداركت دين الله فى أخذ فرقة بمنطقهم كان البلاء الموكل
أثاروا على الدين الحنيفى فتنة لها نار غى فى العقائد تشعل
أقمتهم للناس يبراً منهم ووجه الهدى من خزيهم يتهلل
وأوعزت فى الأقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعى فى ذاك أجمل
وقد كان لل سيف اشتياق إليهم ولكن مقام الحزى للنفس أقتل
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة لظاهر الإسلام وحكمك أعدل

وأيضاً :

نفذ القضاء بأخذ كل موه
بالمناطق اشتغلوا فقليل حقيقة

متفلسف في دينه مترندق
إن البلاء مؤكل بالمنطق

وأيضاً :

خليفة الله أنت حقاً
خميم الدين من عياداه
أطلعك الله سر قوم
تفلسفوا وادعوا علوماً
واحتقروا الشرع وازدروه
أوسعتهم لعنة وخزيًا
فابق لدين الإله كهفًا

فارق من السعد خير مرقاً
وكل من رام فيه فتقاً
شقوا العصا بالتفارق شقا
صاحبها في المعاد يشقا
سفاهة منهم وحمقا
وقلت بعداً لهم وسحقا
فإنه ما بقيت يبق

هذه الأبيات بالإضافة إلى المنشور ، توضح لنا مدى أبعاد تلك النكبة التي حدثت لفيلسوفنا . بل إن هذه النكبة قد شملت - كما قلنا - التعرض لأفعال ابن رشد ومحاولة الحد من حريته لدرجة كبيرة .

يدلنا على ذلك ما ينقله أبو الحسن بن قطرال عن ابن رشد قوله أعظم ما طرأ على في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر ، فثار علينا بعض سفلة العامة ، فأخرجونا منه .

كما أننا إذا رجعنا إلى ما كتبه الذهبي عن سيرة ابن رشد ، وجدناه يقول : ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين : لما دخلت إلى البلاد سألت عنه - أي ابن رشد - فقل إنّه مهجور في داره من جهة الخليفة يعقوب ، ولا يدخل أحد عليه ، ولا يخرج هو إلى أجد فقلت : لم ، قالوا : رفعت عنه أقوال ردية ، ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل ، ومات وهو محبوس بداره بمراكش .

ثالثاً - عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقي :

لنمض الآن بعد أن صورنا جو المحاكبة ومنتج عنها من نفيه إلى أليسانة ، والشعور المعادى له من قبل بعض الناس ، إلى بيان العوامل التي نتجت عنها نكبته هذه وكما ذكرها المؤرخون ، منبهين بادئ ذي بدء إلى أنها مجتمعة لا تعد مسؤولة عن نكبته ، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول بأن نكبته إنما ترجع إلى عامل

واحد يعد عندنا أساسيًا ، وما عداه من عوامل إنما تعد عوامل ثانوية لا ترقى إلى مستوى هذا العامل الأساس الذى سنكشف عنه . فأى عامل إذن يعد العامل الرئيسى لنكبة ؟ وهل لهذا العامل ارتباط بالتيار الذى كان يسود بلاد الأندلس وقتئذ ؟ هذا ما سيتضح أمامنا الآن .

١ - العناية بالعلوم الفلسفية القديمة :

لن نستطيع التوصل إلى سبب حقيقى لنكبة فيلسوفنا ، إلا إذا أدخلنا فى الاعتبار اهتمامه بالعلوم الفلسفية والمنطقية وعلى وجه الخصوص شرحه لأرسطو فقد مررنا كيف أنه أخذ فى شرح كتب أرسطو وتلخيصها بعد أن أبدى ابن طفيل رغبة الخليفة فى شرح هذه الكتب . فإذا أضفنا إلى ذلك نفوذ الفقهاء فى عصر ابن رشد وهجوم ابن رشد على المتكلمين (الأشاعرة) ووصفهم بأنهم أهل جدل لا برهان ، بل إنهم فى مرحلة أدنى من أهل الظاهر والفلاسفة . نقول إذا أدخلنا ذلك فى الاعتبار فإننا نستطيع معرفة سبب النكبة .

ويدلنا على ذلك تمام الدلالة ، ما أورده الأنصارى نقلاً عن ابن الزبير من أنه (أى ابن رشد) كان من أهل العلم والتقن . وأخذ الناس منه واعتمدوه ، إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه فى علومه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها وصوب عنايته جملة نحوها ، حتى ألخص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية واعتمد مذهبه فيما يذكر عنه ويوجد فى كتبه ، وأخذ ينحى على من خالفه ، ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة وحاد عما عليه أهل السنة ، فترك الناس الرواية عنه .

هذا ما ورد عند الأنصارى . وواضح من هذا القول كيف أن العصر الذى عاش فيه فيلسوفنا كان يؤمن بوجود نوع من التضاد بين علوم دينية وعلوم فلسفية قديمة . وإذا كان هذا هو طابع العصر إلى حد ولو قليلا ، فإننا نستبعد أن يكون ذلك سبباً ، بل سبباً رئيسياً فى نكبة فيلسوفنا ، خاصة وقد أشرنا أكثر من مرة إلى النظر فى تلك الفترة نظرة شك وارتياب إلى الفلسفة والمشتغلين بها .

٢ - طريقة محادثة المنصور :

تذكر بعض كتب التراجم أن من أسباب نكبة فيلسوفنا ، أنه كان إذا تكلم

مع المنصور أو تباحث معه في شيء من العلوم ، يقول له : « تسمع يا أخى » ، غير ملتفت بذلك إلى الطريقة التى يجب أن يسلكها في محادثته مع الملوك .

ولكن هذا السبب لا يعد سبباً ذا أهمية ، بل قد لا يكون مؤدياً بأى حال من الأحوال إلى نكبته . إذ كيف تكون طريقة محادثته للمنصور مؤدية إلى طرده من قرطبة مع بعض المفكرين ، بالإضافة إلى الدعوة إلى كراهية العلوم الفلسفية والمشتغلين بها .

٢ - اختصاصه بأبى يحيى أخ المنصور :

هذا سبب من الأسباب التى نجدها مذكورة في بعض الكتب التى اهتمت ببيان أسباب النكبة . بيد أن هذا السبب لا يعد عندنا بدوره سبباً رئيسياً ، أو غير رئيسى . إذ لا يعقل إطلاقاً أن تكون علاقة ابن رشد بشقيق المنصور الذى كان على غير وفاق معه ، مؤدية إلى تلك النكبة التى لحقت ابن رشد ، كما لحقت الذين يقال إنهم يشتغلون بعلوم الأوائل وغيرها مثل أبى جعفر الذهبى وأبى الربيع الكفيف وأبى العباس الحافظ القرابى الشاعر والفقير أبى عبد الله محمد بن إبراهيم قاضى بجاية .

٤ - ملك البربر :

إذا رجعنا إلى كتب التراجم . وجدنا أكثرها يذكر أن من الأسباب التى أدت إلى نكبة فيلسوفنا ، قوله حين ذكر الزرافة ، إنه رآها عند ملك البربر . يقول ابن أبى أصيبعة : إن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها . فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال : قد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعنى المنصور . فلما بلغ ذلك المنصور ، صعب عليه ، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال إن مما اعتلر به ابن رشد أنه قال : إنما قلت ملك البربر ، وإنما تصفحت على القارئ فقال ملك البربر . والواقع - كما يقول munk - ^(١) أن هذه العبارة توجد فعلاً بين ثنايا شرح

الفصل الثالث من الباب الثالث من كتاب أجزاء الحيوان .

وهذا السبب بدوره لا يعد عندنا سبباً جوهرياً برغم أن المؤرخ عبد الواحد المراكشي يعده أهم سبب خفي في نكبة ابن رشد قائلًا إن ابن رشد قد جرى في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك وتحيلو الكتاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق . فكان هذا مما أحنتهم عليه ، غير أنهم لم يظهروا ذلك^(١) .

ودليلنا على أن هذا السبب لا يعد سبباً أساسياً أن المنصور كان يمكنه معاقبة ابن رشد بإبعاده عن بلاطه ، دون أن يؤدي ذلك إلى نفيه مع زملائه إلى أليسانة . بالإضافة إلى هذه الأسباب ، توجد أسباب أخرى ، نجدها متناثرة هنا وهناك بين ثنايا الكتب التي عنيت بالترجمة لفيلسوفنا ودراسة فلسفته^(٢) .

إلى هنا نكون قد أوضحنا بعض الأسباب التي يقال إن واحداً منها أو أكثر كان مؤدياً إلى نكبة الفيلسوف ابن رشد . ويبقى التساؤل عن السبب الأساسي أو الجوهري الذي أدى أكثر من غيره إلى نفي ابن رشد .

ويبدو لنا أننا إذا حاولنا التفوذ والتأمل في واحد واحد من تلك الأسباب ، لأدى بنا هذا إلى القول بأن السبب الذي يرجع النكبة إلى اشتغاله بالعلوم المنطقية والفلسفية^(٣) ، هو السبب الأساسي عندنا ، بل لا مفر من الاعتقاد بأنه يعد السبب الوحيد والجوهري ، إذ أن ما ورد من أسباب غير ذلك ، السبب إنما هي أسباب لا ترقى إلى مستوى التفسير الشامل لسبب نكبته . وإذا كان هناك من مؤلفي العرب والمستشرقين من حاول رد النكبة إلى أسباب أخرى ، فإننا نعتقد أن تلك الأسباب لا يعد واحداً منها سبباً رئيسياً به ونظرة واحدة إلى المنشور الذي كتب بعد محاكمته تكفي للتدليل على ما نذهب إليه .

وهكذا يجزى فيلسوفنا الذي أنفق حياته كلها في التحصيل والتأليف والدراسة ، مقدماً لنا بعد ذلك بناء فلسفياً دقيقاً ، نقول هكذا يجزى على عمله الفلسفي بالنفي والطرد !!

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب من ٣٠٥ - ٣٠٦ .

(٢) راجع كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٨ وما بعدها .

(٣) راجع مقالنا بمجلة المجاهد الثقافي بالجزائر عدد ١٤/١٥ أغسطس - سبتمبر سنة ١٩٧٠ .

الفصل الثاني

آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : كتاب تفسير ما بعد الطبيعة — مدى معرفة العرب بهذا الكتاب —
تفسير ابن رشد له .

ثالثاً : عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة .

رابعاً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية والأبدية .

خامساً : نص من تفسيره لكتاب الميتافيزيقا .

الفصل الثاني

آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا

أولاً - تمهيد :

قلنا منذ سنوات عديدة ، وفي أكثر من مناسبة^(١) ، أنه من الخطأ أن نبتز فلسفة أى فيلسوف من فلاسفة العرب ، بأن نقصر فلسفته على ما تركه لنا من المؤلفات ونستبعد ما قام به من شروح على فلاسفة اليونان . و يقيناً أننا لو غيرنا اتجاه دراستنا لفلسفات هؤلاء الفلاسفة ، أى فلاسفة العرب ، بأن نجتمع بين المؤلفات والشروح ، لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً جوهرياً ورئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية ، بل الخاطئة ، التى توصل إليها نفر من الدارسين والتى مازالوا حولها يدورون دون أن يتقدموا خطوة إلى الأمام .

وإذا كنا قد قلنا هذا - كما ذكرت - أكثر من مرة ، وقدمنا على ذلك أكثر من دليل ، فإننا نريد اليوم ونحن بصدد الدعوة إلى تجديد الفكر الفلسفى ، أن نقدم دليلاً جديداً على ما قلناه . وعلى هؤلاء الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلاً أو أكثر من عندهم ، يعارضون به مانقوله . فإن فى هذا خيراً لهم بدلاً من الصياح والدخول فى مهاترات هى أبعد ما تكون عن مجال الفلسفة والتفلسف .

معنى هذا أن مايدفعنا لدراسة ذلك السفر الضخم ، تفسير ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو ، الذى تقرب صفحاته من ألفين ، ليس مجرد عرض كتاب لابن رشد ، لى إهمالاً غريباً من جانب كثير من الدارسين للفلسفة الرشدية ، وخاصة الدارسين العرب ، برغم أنه يعد أعظم كتبه على الإطلاق ، بل إن الهدف الرئيسى من دراستنا لهذا الكتاب النفيس ، تقديم دليل يبدو لنا قوياً على أن الفلسفة العربية ، إذا كانت يجب أن تلتبس من بعض زواياها فى المؤلفات

(١) راجع تصديرنا لكتاب النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٥ ، وأيضاً : تصديرنا لكتاب

« مذاهب فلاسفة المشرق » ص ٢٢ .

التي قام بها فلاسفة العرب ، فإنها أيضاً يجب أن تلتبس من زوايا أخرى ، في تلك الشروح التي قام بها أعلام تلك الفلسفة ، على مؤلفات فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أرسطو .

ولذا كنا فيما يختص بمسألة الشروح ، نركز على ابن رشد بصفة خاصة أكثر من غيره من فلاسفة العرب ، فإن سبب ذلك أن هذا الفيلسوف يعد من أكثر الفلاسفة الذين اهتموا بشرح كتب أرسطو ، حتى أصبح يسمى «بالمفسر» «الشارح» كما أنه من أعظم فلاسفة العرب مكانة في ميدان الفكر الفلسفي ، وأكثرهم تأثيراً فيمن جاء بعده من مفكرين .

ويكفي للتدليل على هذا القول ، أن يطلع الباحث على آثار تلك الحركة الفكرية الخصبية التي نبعت أساساً من فلسفة ابن رشد ، متمثلة في شروحه بصفة خاصة ، وظهر صداها عند العديد من المفكرين ، كان كل همهم محاولة تأويل فلسفته تأويلات شتى ، تقترب من الحق تارة وتبعد عنه تارة أخرى ، وأعنى بها مانسميه «بالرشدية اللاتينية» .

فن العجيب حقاً ، أنه وهو الذي لم يؤسس مدرسة عند مواطنيه ، والذي تجاهله أبناء دينه — كما يقول Renan ^(١) — تجاهلاً يكاد يكون تاماً ، قد برز اسمه مرات عديدة في معركة الذهن الإنساني ، بحيث أصبح هذا الاسم يتردد بلا انقطاع ، وخاصة في مسائل معضلة شائكة كمسائل البعث والخلود وقدم العالم وغيرها .

ولذا كان ابن رشد قد خلف لنا كثيراً من المؤلفات والشروح التي تتناول بالدراسة أكثر جوانب المشكلات الفلسفية ، فإن ذبوع صيته في العالم الأوربي يكاد يرجع أساساً إلى كونه ظليياً ، وكونه شارحاً لأرسطو ومفسراً له ، وصاحب اتجاه عقلي دقيق وإذا أدخلنا في الاعتبار أن الشهرة التي نالها كتاب «الكليات في الطب» لابن رشد ، لم تبلغ شهرة «القانون في الطب لابن سينا» ، فيمكن إذن القول بأن شهرته الحقيقية إنما تتمثل أساساً في شرحه لأرسطو وفي اتجاهه العقلي .

ثانياً — كتاب تفسير ما بعد الطبيعة^(١) : مدى معرفة العرب بهذا الكتاب — تفسير ابن رشد له :

إذا كان ابن رشد — كما أشرنا فيما سبق — قد بذل أقصى عنايته في تفسير وتلخيص كتب أستاذه أرسطو فإن من أهم وأبقى الآثار الفلسفية لفيلسوفنا ابن رشد كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » .

ولا بد من القول بأن تفسيره هذا ، وهو من نوع الشرح الأكبر ، لا يتضمن مجرد شرح كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، ولإيراد الترجمة العربية لكتاب يعتبر من أهم مؤلفات أرسطو ، بل يحتوي أيضاً على آراء كثير من شراح أرسطو ، الذين عرض ابن رشد لآرائهم وانتهى إلى تأييدهم أو معارضتهم ، مثل نيقولاوس الدمشقي ، والإسكندر الأفروديسي ، وثامسطيوس . هذا بالإضافة إلى رجوع فيلسوفنا لفلسفة ابن سينا فيعرضها ثم ما يلبث أن يشن عليه وعلى فلسفته في أكثر المجالات ، هجوماً عنيفاً .

ولهذا فإننا يمكن أن نعتبر تفسيره هذا ، من الكتب التي تضمنت فلسفته ، نشأتها في ذلك شأن كتبه الشارحة الأخرى ، فهو كما قلنا يناقش ويحلل

(١) قام بتحقيق هذا النص الهام الأب مورييس بويج .

Averroes : Tafsir ma B-ad At-tabiat, ou grand Commentaire de la metaphysique d'Aristote
Texte Arabe inédit, établie par le père maurice Bouyges. Bibliotheca Arabica
Scholasticorum. Tome V-VII. Beyrouth - Imprimerie Catholique.

وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٣٨م ويتضمن تفسير الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم وصدر المجلد الثاني عام ١٩٤٢م ويتضمن تفسير مقالات الدال والماء والزاي والحاء والطاء. أما المجلد الثالث فقد صدر عام ١٩٤٨م ويحتوي على تفسير مقالتي الياء واللام . وتزيد صفحات هذه المجلدات الثلاثة على ألفين من الصفحات . كما صدر مجلد رابع يعد ملحقاً ، وهو خاص بالتعليق على نشرته هذه . وكان صدوره عام ١٩٥٢م .

أما عن تحقيق الأب بويج لهذا السفر الضخم ، فهو آية في الدقة . وتعليقاته مفيدة غاية الفائدة . ويتميز قيامه بهذا العمل من أجل الأعمال التي قام بها في ميدان التحقيق العلمي . إنه عمل قد تعجز عنه مجموعة من المحققين الناقدين ، في عصر اتجهت فيه إلى الظن بأن التحقيق لا يعدو نقل ما هو مكتوب على ورق أصفر وطبعه على ورق أبيض . وليس من المبالغة أن نؤكد من جانبنا أن هذه النشرة الممتازة لتفسير ما بعد الطبيعة تعد إلى حد كبير نموذجاً للنشر الذي قلما نجده عند محقق آخر غيره في جيل أو أكثر سواء في الشرق أو الغرب .

وفند آراء بدت عنده خاطئة بل يدخل في تفسيره هذا جانباً إيجابياً في مذهبه ،
سنراه واضحاً تمام الوضوح . ومن هنا كان لا بد من الرجوع إلى شروحه على
كتب أرسطو وخاصة هذا الكتاب ، إذا أردنا أن نتعرف على حقيقة مذهب
فيلسوفنا في كل مجال من مجالاته .

أما عن تاريخ كتاب ميتافيزيقا أرسطو عند العرب ، وكيف توصلوا إلى
ترجمته ، فإننا نجدهم يطلقون عليه أسماء أربعة هم : ما بعد الطبيعة ، الإلهيات ،
الفلسفة الأولى ، كتاب الحروف نظراً إلى ترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية .
ولكن الشائع عند ابن رشد تسميتان هما : الفلسفة الأولى ، وما بعد الطبيعة .
فهو يقول في تلخيص^(١) ما بعد الطبيعة : « ويشبه أن يكون إنما سمي هذا
العلم ، « علم ما بعد الطبيعة » من مرتبته في التعليم ، وإلا فهو متقدم في
الوجود ، ولذلك سمي الفلسفة الأولى^(٢) .

وإذا رجعنا إلى الفهرست لابن النديم وجدناه يقول : « الكلام على كتاب
الحروف ، ويعرف بالإلهيات . ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ،
وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحاق ، والموجود منه إلى حرف "مو" ، ونقل
هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدى . وقد يوجد حرف "نو" باليونانية بتفسير
الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندى وله خبر في ذلك . ونقل أبو
بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر ، وهي الحادية عشرة من الحروف إلى
العربي . ونقل حنين بن إسحق هذه المقالة إلى السرياني . وفسر ثامسطيوس
مقالة اللام ، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ، وقد نقلها شملى . ونقل
إسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريا نوس مقالة الباء ، وخرجت عربي ،
رأيها مكتوبة بخط يحيى بن عدى في فهرست كتبه^(٣) :

والواقع أن العرب لم يتوصلوا إلا إلى اثنتي عشرة مقالة من المقالات الأربعة عشرة

(١) قام ابن رشد بثلاثة أنواع من الشروح : شرح أكبر أى تفسير ، وشرح أوسط ، وتلخيص
(راجع كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد للتمييز بين كل نوع والآخر ص ٤٠ وما بعدها) .

(٢) ص ٧ من نشرة الدكتور عثمان أمين .

(٣) ص ٣٦٦ من طبعة القاهرة .

التي يتألف منها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، برغم أن قول ابن النديم يشير إلى أن -حرف « نو » قد يكون موجوداً باليونانية بتفسير الإسكندر .

أما ابن رشد ، فإن تفسيره لا يحتوى إلا على أحد عشر حرفاً . فهو لم يفسر حرفي الميم والنون ، كما أن مقالة الكاف على ما يبدو لم تصل إليه . دليل هذا أنه يقول قبل شرحه لمقالة اللام ، وبعد أن شرح مقالة الياى (الإيوتا) : « فهذا هو الذى نجده فى ترتيب المقالات التى وقعت إلينا التى هى قبل مقالة اللام . ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف ، مقالة الكاف ولا وقعت إلينا »^(١) .

وعلى ذلك تكون المقالات التى فسرهما هى : الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم والدال والهاء والزاي والحاء والطاء والياء واللام^(٢) .

ولكن لا بد لنا من القول بأنه يجب الرجوع إلى الطبعات اللاتينية . فرينان Renan مثلاً يقول إن التدقيق فى الطبعات اللاتينية يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن ابن رشد كان لا يعرف الجزء الحادى عشر والجزء الثانى عشر والجزء الثالث عشر مما بعد الطبيعة^(٣) . ولكن مونك S. munk قد لاحظ وجود شرح لهذه الأجزاء الثلاثة ، وإن كان هذا الشرح من نوع الشرح الوسيط ، أى الذى يتوسط بين التلخيص والتفسير الكبير^(٤) . كما أن شتاينشneider Steinschnieder قد اكتشف بعد الدلائل التى تفيد بأن ابن رشد قد درس النص الكامل لما بعد الطبيعة . ومهما يكن من أمر هذه القضية ، فإننا نستطيع التأكيد بأن فيلسوفنا قد ألم بالمقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة وإن لم يشرحهما دليل هذا أن ابن رشد يشير إليهما فى أكثر من موضع من تفسيره .

فمثلاً نجده وهو بصدد تفسير مقالة اللام ، حين يتحدث عن أرسطو ، يقول : وهؤلاء هم الذين قالوا إن المبادئ هى التعاليم والأعداد . وإنما يعاندهم — أى أرسطو

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٠٤ .

Bouyges : Observations générales Sur la troisième volume P. VII.

E. Renan : Averroes et l'Averroisme P. 59.

S. Munk : Melanges de la philosophie Juive et Arabe P. 434-435.

(٢)

(٣)

(٤)

بعض العناد في هذه المقالة - أى مقالة اللام - ويرجى تمام القول في مناقضتهم إلى المقاتلين اللتين بعد حرف اللام وهما مقالة الميم والنون^(١) .

ثم إنه يقول بعد ذلك بقليل : ولا فرغ - أى أرسطو - من رأيه في مبدأ الكل - موضوع مقالة اللام - عاد إلى معاندة مقالة من تقدمه في مبادئ الجواهر وذلك في المقاتلين المرسوم عليهما حرف ميم وحرف نون^(٢) .

وإذا رجعنا إلى هاتين المقاتلتين من ميتافيزيقا أرسطو ، تبين لنا صحة هذا القول . إذ هما في الواقع مقالتان نقديتان تبخثان أساساً في المذاهب التي تعتقد بالأعداد أو الصور كحقيقة للكون .

أما عن درجة اهتمام فيلسوفنا بتفسير مقالة مقالة من هذه المقالات الإحدى عشرة ، فيمكننا القول بأن ابن رشد إذا كان قد اهتم اهتماماً بالغاً بتفسير وتوضيح أقوال أرسطو في مقالاته هذه على نحو لم يسبق إليه ، إلا أنه احتفل اجتهاداً بالغاً وعلى وجه الخصوص بمقالة اللام ، شأنه في ذلك شأن بعض مفكرى العرب الذين تعرضوا لدراسة هذه المقالة ومحاولة فهم وتأويل ماتتضمنه من آراء بل إنهم اعتبروها عمدة كتاب الميتافيزيقا . ويبدو أن سبب ذلك يكمن فيما تتضمنه من بحوث ترتبط بالمجالات الدينية ، بحيث كانت موضوعات هذه المقالة دافعة لهم ، إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

فإذا انتقلنا من الحديث عن كتاب ابن رشد البالغ الأهمية ، إلى التساؤل عن أسلوبه في هذا التفسير ، قلنا إن القارئ لهذا التفسير يجد أن أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف في بعض المواضع . ولكن ما سبب ذلك ؟

يرجح E. Renan أن السبب يكمن في أن شرح ابن رشد قد قام على ترجمة عربية من ترجمة سريانية عن أصل يوناني ، وأن هناك اختلافاً عميقاً بين اللغات السامية واللغة اليونانية . ومن هنا فإن أفكار أرسطو الأصلية تذهب وسط هذا النقل المتكرر^(٣) .

(١) تفسير مابعد الطبيعة - مجلد ٣ ص ١٣٩٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٠٥ (مجلد ٣) .

(٣) .

هذا ما يقوله Renan ونود أن نضيف إلى ذلك أن ابن رشد لم يبذل جهده في بعض الأحيان ، في تطويع النص وتوضيحه . فكثيراً ما نجده يدخل أقوالاً بأكملها من نصوص أرسطو داخل تفسيره ، برغم أنه يميز بين نص أرسطو وتفسيره هو . صحيح أنه بذل جهداً كبيراً من جانبه ، وضرب لنا الكثير من الأمثلة التوضيحية التي تحاول تفسير النص الأصلي ، كما أننا نجد وراء هذا التفسير شخصية بارزة . بيد أن هذا التفسير برغم ذلك كله يشوب بعض أجزائه الغموض والاضطراب والخلط (١) .

ولكن هذا لا ينفي أهمية تفسيره لهذا الكتاب . وطالما أفاضت كتب المستشرقين وغيرهم في بيان تأثير هذا التفسير في أوروبا لعدة قرون . وسنجد أن ابن رشد من خلال تفسيره ، يعلن عن آراء جديدة لم يقل ببعضها في كتبه المؤلفة . وهذا ما يدفعنا إلى التأكيد على ماقلناه منذ قليل من ضرورة الرجوع إلى هذا التفسير لفهم فلسفته وتقديم صورة صحيحة عنها .

ثالثاً — عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة :

١ — المقالة الأولى : ألفا الصغرى Alpha minor

يبحث ابن رشد في هذه المقالة — متابعاً في ذلك أرسطو إلى حد كبير — بيان إمكان علم ما بعد الطبيعة متبعاً طريقة إبطال التداعي إلى مالا نهاية في سلسلة العلل ، بمعنى أنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية، منتهاً من ذلك إلى وجوب الوجود عند علل أولى ، وقائلاً إن الفلسفة هي البحث في العلل القصوى النهائية .

وابن رشد في هذه المقالة — كما هو الحال في المقالات الأخرى — يعرض لطرف من آرائه الخاصة ولا يكتفي بشرح النص . فنجد على سبيل المثال ينقد الأشاعرة

(١) نود أن نشير إلى أن ابن رشد كان لا يعرف اللغة اليونانية . وما يديه خلال تفسيره يدلنا على ذلك . فمثلاً أثناء شرحه لمقالة اللام ، يقول : وجدت هذا الفصل الذي نقلته أولاً من نسخة الإسكندر ومختلطاً بكلام الإسكندر فنقلته ونظمت على جهة الفن لا على جهة القطع ، ثم أثبتت بينه من ترجمة أخرى على جهة الاحتياط . هذا بالإضافة إلى أننا لو رجعنا إلى شروحه ، وجدناه يخلط أحياناً بين فلاسفة و فرق فلسفية ، كما يخطئ أحياناً أخرى وهذا الخلط من جهة الأخطاء من جهة أخرى يجدها القارئ لتفسيره لما بعد الطبيعة .

مستفيداً من تفرقة أرسطو بين أهل الجدل وأهل البرهان ، كما يحس مشكلة قدم العالم . فهو يقول : إن كثيراً من الناس لا يقدرّون أن يتجاوزوا بفطرتهم الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية . وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات ، فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة . فيعرض لهم أن ينكروا كثيراً منها متى عرض أن كانت أضدادها مشهورة ، مثل ما عرض لمن اعتاد هذا النوع من الكلام المسمى في زماننا علم الأشعرية أن ينكروا امتناع أن يكون الموجود في لا شيء ، أعنى من العدم ، مع كونها قضية أجمع عليها الأوائل ، أعنى أنه ممتنع أن يكون عظم من لا عظم ^(١) .

وتبلغ عدد فقرات أو أقسام هذه المقالة الأولى ستة عشر قسماً حسب نشرة الأب يويج .

٢ - المقالة الثانية : ألفا الكبرى *Alpha majoris*

يعرف ابن رشد في هذه المقالة الحكمة بأنها علم العلل الأولى ، وبأنها تفسير الأشياء بأسبابها . وهو يتابع أرسطو في ذلك . ولكنه يفيض في شرح هذا التعريف ويضرب الكثير من الأمثلة والتوضيحات بغية البرهنة على صحة هذا التعريف .

بعد هذا نجد ابن رشد يتساءل عن عدد العلل ، ثم يجيب بأن العلل أربع هي المادية والصورية والفاعلة والغائية .

ولا بد لنا من القول بأن ابن رشد يعتبر العلة الأخيرة أسمى العلل ، بل هي المقصود الحقيقي من العلة .

وهو يحاول البرهنة على ذلك من خلال تفسيره لهذه المقالة ، حتى يحسب القارئ أن بحثه في العلل الثلاث الأول يوحى بردها إلى هذه العلة الغائية . وهذا ما نجده عند أرسطو الذي دافع عن الغائية دفاعاً كبيراً . ولكننا نجد ابن رشد يضيف إلى أوجه دفاع أستاذه أرسطو ، آراء أخرى خاصة به ، وهي في الواقع مستمدة في بعض جوانبها من دراساته الدينية .

(١) تفسير ما بعد الطبيعة - المجلد الأول - ص ٤٦ .

وابن رشد يمزج ذلك كله مزجاً دقيقاً متقناً . غير أن هذا كله لا يؤدي بنا إلى القول بأن هدفه من ذلك كان محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين . دليل هذا أنه يجعل من دفاع أرسطو عن الغائية ، الأساس أو القاعدة لوجهة نظره . وإذا كان يضيف من جانبه آراء أخرى ، فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من التذليل على وجهة نظره .

ولم يفت ابن رشد في تفسيره لهذه المقالة ، عرض محاولات الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو في البحث عن مشكلة الحقيقة الأولى . وإذا كان أرسطو قد خصص ثمانية فصول من هذه المقالة تصلح لأن تكون تاريخاً للفلسفة قبله ، فإن ابن رشد قد فسر هذه الفصول مقسماً إياها إلى فقرات موجزة ، مبيناً الأسس التي استند إليها أرسطو في نقده .

فنجده عنده — كما هو الحال عند أرسطو — نقداً عنيفاً للقائلين بعلّة واحدة فقط دون التسليم بغيرها من العلل . نجد نقداً لفيثاغورث في نظريته القائلة بأن العالم عدد ونغم . ثم نقداً لنظرية أفلاطون في المثل . أما عدد الفقرات الموجودة في تفسير ابن رشد لهذه المقالة ، فإنها تبلغ واحدة وخمسين فقرة أو قسماً .

٣ — المقالة الثالثة : الباء Beta

المسائل التي يوردها ابن رشد في هذه المقالة متابعاً في ذلك أرسطو ، ثم يأخذ في تفسيرها ، تعد رؤوس مسائل ستورد بصورة مفصلة في المقالات التالية . وعلى ذلك يمكن عدها — كما يقول Ross^(١) برنامجاً سيسير عليه أرسطو في دراسته للمقالات الأخرى التي تأتي بعدها . وكذلك فعل ابن رشد في تفسيره . وابن رشد يعطينا — اعتماداً على آراء الإسكندر الأفروديسي — تبريراً لكون هذه المقالة تأتي بعد الألفا الصغرى والألفا الكبرى ، وتجيء سابقة لما بعدها من المقالات . فهو يقول : وبالواجب كانت هذه المقالة تالية للمقالة الأولى والثانية ومتقدمة

على سائر المقالات . أما كونها تالية للمقالتين المتقدمتين ، فلأن ما في المقالتين المتقدمتين هو أيضاً مما تضعه صناعة الجدل . ، وأعني أن ههنا أسباباً أربعة وأن كل جنس منها لا يمر إلى غير نهاية . وأما كونها متقدمة على ما يتلوها من المقالات فبين ، لأن ما يتلوها من المقالات إنما هي محتوية على أحد أمرين إما حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة ، وإما على معرفة أشياء هي ضرورية في حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة (١) .

والواقع أن ابن رشد يحاول دائماً تزيير النظام الذي على أساسه تم ترتيب هذه المقالات بمعنى أنه يختلف في وجهة نظره عن كثير من الذين تعمقوا في دراسة مؤلفات أرسطو في العصر الحاضر ودرسوا نص الميتافيزيقا دراسة علمية ناقلة فاحصة كروس وييجر وهاملان وهوفمان وغيرهم . إذ من الثابت أن عنوان هذا الكتاب لم يضعه أرسطو ، بل أندرونيقيوس الروماني في القرن الأول قبل الميلاد . كما أن المدقق في موضوع مقالات كتاب الميتافيزيقا لا يجد قاعدة واضحة محددة يسير عليها أرسطو في ترتيب مقالات هذا الكتاب . ولهذا كان هذا الترتيب ترتيباً خارجياً لا داخلياً ينبع من أرسطو نفسه . ومن هنا رأى بعض المتعمقين في الدراسات الأرسطية إثارة الشكوك حول بعض مقالات هذا الكتاب .

يبد أن ابن رشد ، لم يحاول — كما قلنا — إثارة الشكوك حول هذا الترتيب ، وأى قاعدة سار عليها أرسطو في تأليفه لهذا الكتاب ، وكأنه يحسب هذا الترتيب فوق كل نقد أو شك

ومهما يكن من أمر ، فهي محاولة من جانبه لربط موضوع كل مقالة بالأخرى . يقول ابن رشد : قد تبين من هذا القول ما احتوت عليه مقالة من مقالات هذا العلم المنسوبة إلى أرسطو طاليس ، وأنها جارية على النظام الأفضل في الترتيب ، وأنه ليس فيها شيء وقع على غيره ترتيب ولا نظام . كما نجد نيقولاوش الدمشقي يزعم ذلك في كتابه ، وأنه لما كان هذا اختار فيما زعم ليعلم هذا العلم ترتيباً أفضل (٢) .

(١) تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٣ ص ١٣٩٨ — ١٣٩٩ .

(٢) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٠٥ .

أما عن عدد الفقرات التي تنقسم إليها هذه المقالة حسب تفسير ابن رشد لها ، فإنها تبلغ عشرين فقرة أو قسمًا . وهي كعادة ابن رشد في التفسير ، أى الشرح الكبير ، تبدأ بإيراد نص أرسطو ثم يعتب ذلك تفسير فيلسوفنا لهذا النص قسمًا قسمًا .

٤ - المقالة الرابعة : الجيم *gamme*

تبحث هذه المقالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة ، وهو البحث في الموجود بما هو موجود . كما تدافع عن البدنييات والمبادئ الأولى لمبدأ عدم التناقض . وإذا كان أرسطو قد وجه ثقله إلى هرقليطس وبروتا غوراس ، وهو بضد الدفاع عن هذه المبادئ ، فإن ابن رشد يجأه إلى حد كبير في هذا النقد . ويقسم ابن رشد تفسير ثقله المقالة إلى تسعة وعشرين فقرة أو قسمًا . يبدأ القسم دائماً بإيراد نص أرسطو ثم الشروع في توضيحه وتفسيره مستعيناً بكثير من الأمثلة والتدليلات القرعية .

٥ - المقالة الخامسة : مقالة الدال *Dalta*

إذا كان من الباحثين من ذهب إلى أن هذه المقالة لا يمكن أن تكون جزءاً من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، إذ إنها عبارة عن معجم فلسفي ، مما يوحي بأنها أقرب ما تكون إلى رسالة قائمة بذاتها ، فإننا لا نجد في أغلب الظن واحداً من المفكرين الإسلاميين القدامى الذين تعرضوا لتفسير هذه المقالة أو تلخيصها ، قد شك في نسبة هذه المقالة إلى ميتافيزيقا أرسطو .

ويبدو أن إحالة أرسطو إلى المصطلحات الواردة في هذه المقالة حين يبحث في السماع الطبيعي ، والكون والفساد ، بل بين ثنايا كتاب الميتافيزيقا نفسه ، قد حمل ابن رشد على عدم الشك في نسبتها لأستاذه أرسطو ، بل إنه لا يشير مجرد إشارة إلى هذا الموضوع . قالقارئي لتفسيره لهذه المقالة لا يجد عنده بادرة شك في نسبة هذه المقالة إلى أرسطو .

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة إلى خمسة وثلاثين فقرة تتضمن توضيح وتفسير المصطلحات الواردة في كتاب أرسطو .

وإذا كان أرسطو في مقالة الدلتا هذه ، قد عرف ثلاثين مصطلحاً ، فإن ابن رشد يفسر ثمانية وعشرين مصطلحاً . ولكنه يدمج بعض المصطلحات في بعضها ، بحيث إن المقارن بين المصطلحات التي أوردها أرسطو في كتاب الميتافيزيقا ، والمصطلحات التي فسرهما تلميذه ابن رشد ، لا يجد شيئاً ذا بال قد سقط من هذه المصطلحات .

ولكن المهم عندنا هو لجوؤه إلى كثير من الأمثلة والتوضيحات الاخوية الهامة التي تبين لنا مشتقات المصطلح ، وكذلك مقارنته بين الترجمات المختلفة لكتاب الميتافيزيقا حتى يختار المصطلح أو الترجمة التي يوافق عليها . ولهذا سنورد بعد قليل اسم المصطلح وأمامه الترجمة الإنجليزية حتى يتبين لنا التعبير العربي الذي ورد في الترجمات العربية عن اليونانية بتوسط السريانية .

أما عن ترتيب هذه المصطلحات ، فإنه لا يتابع الترتيب الأرسطي في بعض المواضع . وقد يكون قد أحس أنه ليست هناك قاعدة اتخذها أستاذه في الترتيب الذي اتبعه .

وهذه المصطلحات الفلسفية التي أفاض ابن رشد في تفسيرها بحيث شغلت أكثر من مائتين من الصفحات ، هي تبعاً لترتيب ابن رشد لما يلي :

Beginning	١ - الابتداء
Cause	٢ - الغلة (السبب)
Element	٣ - الأسطقس
Nature	٤ - الطبيعة
Necessary	٥ - المضطر
one	٦ - الواحد
accident	٧ - العرض
Being	٨ - الهوية (الوجود)
Substance	٩ - الجوهر
Prior and posterior	١٠ - القبل والبعد
Potency	١١ - القوة

Quantity	١٢ -- الكمية
Quality	١٣ -- الكيفية
Relative	١٤ -- المضاف
Complete	١٥ -- التمام
limit	١٦ -- النهاية
In virtue of itself	١٧ -- الذى بذاته
Position	١٨ -- الوضع
Having or Having	١٩ -- الهيئة
affection	٢٠ -- الانفعال
privation	٢١ -- العدم
Have or Hold	٢٢ -- له
From or out of	٢٣ -- الذى من شئ
part	٢٤ -- الجزء
whole	٢٥ -- الكل
mutilated	٢٦ -- الناقص
Kind	٢٧ -- الجنس
false	٢٨ -- الكاذب

٦ - المقالة السادسة : (مقالة الهاء · Epsilon)

يتقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثمانية أقسام تدور أكثرها حول بيان الصلة بين الميتافيزيقا وغيرها من العلوم كالرياضيات والطبيعات ، وبوجه عام تبحث فى تقسيم العلوم النظرية ،

والواقع أن تحديد موضوع كل علم من العلوم النظرية أو العملية والصلة بين كل منها والآخر ، كان مجالاً لكثير من الرسائل التى وضعت قبل ابن رشد أو بعده .

ونود أن نشير باديةً ذى بدء إلى أن تقسيمات الفلاسفة العرب للفلسفة

تعبّر عن النظرة إلى الفلسفة على أساس أنها تضم في جوفها كل العلوم والمعارف ، سواء كانت هذه العلوم خاصة بالطبيعة أو بالرياضيات أو بما بعد الطبيعة أو بالأخلاق أو بالسياسة .

فالكندى مثلاً يرى أن علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع .

ويقول الكندى : إنما كانت العلوم ثلاثة ، لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى ، وإما علم ما ليس بذى هيولى ، فإما أن لا يكون لا يتصل بالهيولى ألبته ، وإما أن يكون قد يتصل بها .

فأما ذوات الهيولى فهى المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعى ، وأما ما ليس بذى هيولى ، فإما أن يتصل بالهيولى ، ولكن له مع ذلك انفراد بذاته وهذا هو العلم الرياضى ، وإما أن لا يتصل بالهيولى إطلاقاً ، وهو علم الربوبية .

ولعلنا نلاحظ أن الكندى فى هذا التقسيم لا يذكر أقسام الفلسفة العملية على خلاف ما نجده عند الفارابى وابن سينا ، ولكنه فى رسائل أخرى له كرسائله فى الجواهر الخمس بعد أن يعرف لنا الفلسفة على النحو الذى سبق أن ذكرناه منذ قليل ، يسرع بعد ذلك فى تقسيم الفلسفة إلى أقسامها النظرية والعملية متأثراً فى ذلك بأرسطو .

هذا عن الكندى ، فإذا انتقلنا منه إلى الفارابى ، وجدنا أنه فى العديد من كتبه ورسائله يقسم الفلسفة إلى أقسام نظرية وعملية متبعاً إلى أكبر حد خطى الفيلسوف أرسطو .

يقول الفارابى فى كتابه « التنبيه على حيل السعادة » :

إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولا كانت السعادة إنما نالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما نصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى نال السعادة . والجميل

صنفان : صنف به تحصيل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به تحصيل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم والثاني العلم الطبيعي والثالث علم ما بعد الطبيعة . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط .

أما الفلسفة المدنية فصنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الحلقية . والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصيل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية .

وما يقال عن الكندي والفارابي ، يقال عن ابن سينا . لقد اهتم في الكثير من كتبه ورسائله كرسالة في أقسام العلوم العقلية ورسائله في الحدود ومنطق الشفاء وعيون الحكمة ومنطق المشرقين والنجاة ، بذكر تقسيمات الفلسفة سواء النظرية منها أو العملية .

فهو يذهب إلى أن الأشياء الموجودة إما أشياء ليست موجودة باختيارنا وإما أشياء موجودة باختيارنا وفعلنا ، ويسمي النوع الأول فلسفة نظرية ، ويطلق على النوع الثاني الفلسفة العملية .

وإذا كانت الفلسفة العملية تتناول أساساً الأخلاق (الفرد) ، السياسة (المجتمع) ، فإن أصناف العلوم النظرية إما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصوراً وقواماً وتتعلق بمواد مخصوصة الأنواع ، وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصوراً لا قواماً وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة قواماً وتصوراً .

والقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي ، والقسم الثاني هو العلم الرياضي ، والقسم الثالث هو العلم الإلهي . وإذن فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه . طالما أن الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة .

وواضح من هذا التقسيم ، أنه يقوم على أساس السمو بالعلم الإلهي فوق العلم الرياضي ، ويسمو بالعلم الرياضي فوق العلم الطبيعي . وسبب ذلك أن النوع الأول من العلم مجرد عن المادة ، أي مفارق للهيولى . مفارقة تامة . أما العلم الثانى وهو العلم الرياضى فإنه مع مفارقة للمادة ، إلا أنه يرتبط بها على نحو ما ، بمعنى أنه تجريد لهذه المادة من علاقاتها الحسية . أما العلم الثالث فغير مجرد عن المادة ، إذ أن هذا النوع ، يدرس الأشياء الواقعة تحت الحواس من الأجسام وأحوالها وما يصدر عنها .

نعود إلى تفسير ابن رشد للمقالة السادسة فى الميتافيزيقا . فنقول إن ما فعله الفلاسفة الذين سبقوه بالنسبة لتقسيم العلوم ، فعله هو . يقول ابن رشد مبيناً كيف أن العلم الإلهي (الميتافيزيقا) يعد أشرف العلوم : « فإذا قد تبين من هذا القول — أى قول أرسطو — أن أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة : علم الأشياء التعاليمية وعلم الأشياء الطبيعية وعلم الأشياء الإلهية . وإنما أراد أنه كما أن الأشياء الطبيعية هى التى يؤخذ فى حدها الطبيعية ، كذلك الأشياء الإلهية هى التى يؤخذ فى حدها الإله . والأسباب الإلهية . وكذلك الإرادية هى التى يؤخذ فى حدها الإرادة والأسباب الإرادية . . . وإذا كان من المعروف بنفسه أن العلم الأشرف والآثر هو للجنس الأشرف والآثر ، وكان العلم الإلهي أشرف وآثر ، فهو للجنس الأشرف والآثر . فإن جميع العلوم وإن كانت كلها شريفة ومؤثرة فإن العلم بالإله هو أشرفها وآثرها ، لأن موضوعه أشرف من جميع الموضوعات (١) »

٧ — المقالة السابعة : مقالة الزاى Zeta .

هذه المقالة السابعة من تفسير ما بعد الطبيعة ، يقسمها ابن رشد إلى خمسة وخمسين فقرة أو قسم . فهو يورد نص أرسطو أولاً ثم يشرح فى تفسير وشرح جملة جملة مما ورد فى الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب .

وابن رشد يتابع أرسطو فى أكثر المواضع من هذا التفسير يتابعه فى القول بأن الموضوع الأساسى للميتافيزيقا هو مشكلة الجوهر . ويتابعه فى رد الجوهر إلى

(١) تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٢ ص ٧١١ — ٧١٢ . وراجع تصنيف العلوم الفلسفية عند أرسطو فى كتاب صديقنا الدكتور إمام عبد الفتاح إمام «مدخل إلى الفلسفة» خاصة الفصل الخامس من الباب الأول ص ١٢٧ وما بعدها (دار الثقافة للشر) — القاهرة .

الماهية أو الصورة وليس إلى الهيولى كما يقول بعض الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو . كما يتابعه في تحديد معنى الصورة بأنها الصورة التي توجد في موضوع ، وليست تلك التي توجد مفارقة ، كما هو الحال في نظرية المثل عند أفلاطون . ومن يقارن بين كتاب الميتافيزيقا ، والتفسير الذى أورده ابن رشد يتيين له أن الأخير لم يقدم إلى حد كبير حججاً جديدة في نقد القول بوجود كليات مفارقة ، بل اعتمد على كتابات أرسطو ، بالإضافة إلى بعض شروح قام بها سلفه فيلسوف المشرق ابن سينا :

وإذا كان ابن رشد في المقالة السادسة قد بين لنا الصلة بين كل علم من العلوم النظرية والآخر ، كما بين الصلة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، فإنه في هذه المقالة السابعة يفرق بين المادة والصورة كما تبحث في العلم الإلهي ، والمادة والصورة كما تدرس في الفلسفة الطبيعية .

يقول ابن رشد بعد أن يورد نص أرسطو في هذه النقطة : وينبغي أن تعلم أن انفرق بين هذا الفحص ههنا ، وبين الفحص في أول السماع الطبيعي عن المادة والصورة أن ذلك الفحص الذى في أول السماع لما كان بما هو فحص طبيعي : لم يفيض به إلا إلى بيان المادة الأولى فقط بما هي مادة لا هي جوهر . وإلى الصور الطبيعية فقط لا إلى الصورة الأولى لجمع الأشياء المحسوسة ولا إلى الصورة من حيث هي جوهر ، ولذلك لم يفيض النظر في الصور الطبيعية بما هي طبيعية إلى الصورة الأولى . وذلك أن النظر في الصورة التى يفيض به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر . وليس ينظر العلم الطبيعي في الأشياء من حيث هي جواهر . وأما المادة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين ، وأما صاحب العلم الطبيعي فينظر فيها من حيث هي مبدأ للتغير ، وأما صاحب العلم الإلهي فينظر فيها من حيث هي جوهر بالقوة^(١) .

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ينقد آراء كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، كما ينقد أيضاً جانباً من آراء المتكلمين .

فهو ينقد رأى ابن سينا القائل بأن الصور كلها عن العقل الفعال ، وهو الذى يسميه واهب الصور ^(١) .

كما ينقد المتكلمين ويقصد بهم أساساً الأشاعرة . فهم لم يثبتوا تأثير الأجسام بعضها فى البعض الآخر ، لأن ذلك يلزم عنه - فيما يرون - المرور فى الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية . ولهذا قالوا إن الفاعل للأشياء كلها يعد واحداً غير جسم ^(٢) .

٨ - المقالة الثامنة - مقالة الحاء :

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة عشر قسماً . وهو كعادته فى الشرح الكبير يورد نص أرسطو تبعاً لترجمة التى وصلته عن قدامى المترجمين ، ثم يشرح فى تفسيره وشرحه مميّزاً بين كلام أرسطو وشرحه هو .

ويرى ابن رشد أن هذه المقالة تعد تكميماً وتكملة للمقالة السالفة وهى مقالة الزاى . فهو يقول فى مفتح هذه المقالة قبل أن يورد نص أرسطو : إن غرضه فى هذه المقالة التذكير بجملة ما سلف من القول فى المقالة التى قبل هذه فى أوائل الجواهر وتتميم القول فيه ، وهو الجواهر المسمى صورة . فإن كل ما فحص عنه من أنواع الجواهر فى المقالة التى قبل هذه ، فإنما فحص عنه من أجل الجواهر المسمى صورة . فهو فى هذه المقالة يذكر بما سلف له من الفحص الذى أتى به من أجل الفحص عن هذا الجواهر ثم يتمم القول فيه ^(٣) .

٩ - المقالة التاسعة : مقالة الطاء :

تنقسم هذه المقالة إلى اثنتين وعشرين قسماً ، وذلك حسب تقسيم ابن رشد لها . وتلوز هذه المقالة أساساً حول البحث فى القوة والفعل ، وبذلك تكون مكتملة للبحث فى الجواهر المحسوس المتغير . إذ أن ابن رشد إذا كان قد ذهب إلى أن مبادئ الموجودات هى المادة والصورة ، فإنه فى مقالته هذه ينظر

(١) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ٨٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٨٦ .

(٣) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ١٠٢٢ .

إلى مبادئ الموجودات من زاوية القوة والفعل . فيعتبر الهوى قوة والصوره فعلا ، وذلك بعد أن يوضح لنا كل المعاني التي تطلق على القوة وعلى الفعل .

وجدير بالذكر أن فيلسوفنا يتطرق في أثناء شرحه وتفسيره لهذه المقالة من كتاب الميتافيزيقا إلى التصدى لآراء المتكلمين . وعداوته للأشاعرة خاصة في نظرية الأسباب والمسببات - كما سبق أن بينا - أشهر من أن يشار إليها ؛ ونجدها مبسطة في كتبه المؤلفة .

ولكن الجدير هو أنه يتصدى لهم أثناء تفسيره لأرسطو ملحقاً آراءهم بآراء السوفسطائيين بمعنى أن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى عدم وجود خصائص ثابتة محددة لكل ما هو موجود في عالمنا ، وأنه من الممكن انقلاب هذه الخصائص ، فإنه يمكن - تبعاً لوجهة نظر ابن رشد - إلحاق رأيهم هذا بآراء السوفسطائيين الذين لا تؤدي فلسفتهم إلى التسليم بخصائص دائمة ثابتة لكل شيء .

وسنقتصر على إيراد فقرة له توضح ما نقصده ، راجين أن يكون هذا دافعاً لنا على تلمس فلسفة ابن رشد لا من خلال مؤلفاته فقط ، كما يفعل الكثير من الباحثين ، ولكن أيضاً من خلال تفاسيره وتلاخيصه وشروحه على أرسطو : وقد سبق لنا الإشارة إلى أننا لو اقتصرنا على جانب دون الجانب الآخر ، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى تقديم صورة مهوشة مضطربة خاطئة عن فلسفة ابن رشد .

يقول ابن رشد : لا تكلم - أى أرسطو - على كم وجه تقال القوى ، وأنها تقال على الفاعلة والمنفعلة ، ورسمها وعدد أصناف القوى الفاعلة ، وبين الفرق بينها وبين الناطقة منها وغير الناطقة ، يريد أن يتكلم مع من ينكر وجود القوى وهم الذين ينكرون الممكن ، وذلك أن الذى يتكلم مع هؤلاء هو صاحب هذا العلم ، إذ كان هذا الرأى من جنس آراء السوفسطائيين .

فقال - أى أرسطو - ومن الناس ، من يقول إن القوة عند الفعل فقط . يريد - أى أرسطو - ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذى هو قوية عليه . ويقول إن القوة والشيء الذى توجد قوية عليه يوجدان معاً . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً ، لأن القوة مقابلة للفعل ،

فليس يمكن أن يوجد معاً . وهذا القول يتحله الآن الأشعريون من أهل ملتنا ، وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله ^(١) .

وإذا كان ابن رشد قد قارن بين السوفسطائيين والأشاعرة ، فإنه لا يكتفى بذلك بل يبين لنا أن أقوال الأشاعرة تؤدي إلى سد باب النظر ، والجهل بالشرعية وعدم وجود أسماء وحدود لكل موجود في الموجودات .

فهو يذهب من خلال نص يعد من أهم نصوص هذه المقالة التاسعة من حيث المغزى ، والدلالة ، إلى أن أهل زماننا — ويقصد بهم الأشاعرة أساساً — يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها ، وهو الله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه . وإذا لم يكن للموجوات أفعال تخصها ، لم يكن لها — حسب تصور ابن رشد ، ذوات خاصة ، لأن الأفعال إنما اختلفت من قبل اختلاف الذوات ، وإذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود وصار الموجود شيئاً واحداً .

وهذا الرأي — فيما يذكر ابن رشد — يعد رأياً غريباً جداً عن طباع الإنسان وإنما الذى قادهم إلى القول بذلك ، أن سدوا باب النظر . فهم يدعون النظر وينكرون أوائله . وهذا كله إنما قادهم إليه توهمهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه ، في حين أن هذا يعد جهلاً منهم بالشرعية ومكابرة بنطقهم الخارج دون الداخل ^(٢) .

١٠ — المقالة العاشرة — مقالة الياء *iota* :

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة وعشرين قسماً ، ويأخذ في تفسير المعانى التى تضمنتها كل فقرة أو قسم من هذه الأقسام .

وتبحث هذه المقالة أساساً فى معانى الواحد والكثير ، وكيف يقال لفظة الواحد على أنحاء مختلفة . كما تبحث فى معنى الضدية ومعنى الملئكة والعدم .

والواقع أن هذه المقالة من مقالات كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، تعد ،

(١) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ١١٢٦ .

(٢) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ١١٣٥ — ١١٣٦ .

أضعف هذه المقالات ؛ فليس فيها شيء جديد ، إذ الموجود بين ثناياها لا يخرج عن أحد أمرين : إما أشياء سبق دراستها في المقالات السابقة عليها ، وإما بعض التعريفات اللفظية التي لا تقدم لنا شيئاً ذا بال .

وابن رشد في تفسيره على هذه المقالة ، حاول توضيح المعاني التي بدت له غامضة بحيث تحتاج إلى تحليل وتفسير .

وإذا كان ابن رشد — كما رأينا في المقالة السابقة — قد تعرض لنقد فريق الأشاعرة من المتكلمين ، فإنه بين تضاعيف هذه المقالة ، يتعرض لنقد ابن سينا في بعض النقاط ، وإن كان أكثرها يعد نقاطاً فرعية وليست جوهرية . ولكن المدلول الأساسي من ذلك كما قلنا دائماً ، هو ضرورة الرجوع إلى تفاسير ابن رشد وشروحه إذا أردنا أن نقدم صورة دقيقة لفلسفته سواء في جانبها النقدي أو جانبها الإيجابي .

وسنقتصر على إيراد نموذج واحد يبين لنا نحوه من أنحاء نقد ابن رشد لابن سينا . فإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الموجود والواحد يدلان على الشيء على معنى واحد زائد على ذاته ، إذ أن الشيء لا يعد موجوداً بذاته ، بل بصفة زائدة عليه ، كما ذهب إلى أن الواحد والموجود يدلان على عرض في الشيء ؛ فإن ابن رشد يكشف عن خطأ ابن سينا قائلاً : إن أول ما يلزمه — أي ابن سينا — أن يقال له : تلك الصفة أو ذلك العرض الذي به صار واحداً والموجود موجوداً ، هل صار هو أيضاً واحداً وموجوداً بمعنى زائد أو بذاته ؟ فإن قال : بمعنى زائد . لزم المرور إلى غير نهاية . وإن قال بذاته ، فقد سلم أنه يوجد شيء واحد بذاته ، وإنما غلط الرجل أمران : أحدهما أنه اعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ الكمية هو الواحد المرادف لاسم الموجود ، فظن لمكان أن هذا الواحد معدود في الأعراض أن الواحد الذي يدل على جميع المقولات أنه عرض . والثاني أنه التبس عليه اسم الموجود الذي يدل على الجنس والذي يدل على الصادق . فإن الذي يدل على الصادق هو عرض ، والذي يدل على الجنس يدل على كل واحد من المقولات العشر دلالة تناسب ، كما يقال الهوية ^(١) .

١١ - المقالة الحادية عشر - مقالة اللام Lambda :

هذه المقالة هي آخر مقالات كتاب الميتافيزيقا التي فسرهما فيلسوفنا ابن رشد وقد سبق أن عرفنا أن مقالة الكبأ Kappa لم تصل إليه على ما يبدو من تفسيره كما أنه من المرجح أنه لم يفسر المقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ، وهما مقالتا الميو Mu والنو Nu

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثلاثة وخمسين قسمًا . وتبدأ الأقسام والفقرات دائمًا بإيراد نص أرسطو وبعدها يأتي دور الشرح والتفسير .

ولكننا في أول المقالة نجد من ابن رشد اختلافاً يسيراً في المنهج الذي سار عليه في المقالات العشر السابقة . وهو نفسه يقول ذلك في أول شرحه مبيّناً الأسباب التي دفعت إلى ذلك .

فهو لم يجد للإسكندر الأفروديسي ولا لمن بعده من المفسرين ، تفسيراً لمقالات علم ما بعد الطبيعة ولا تلخيصاً ، إلا في مقالة اللام . ولهذا رأى ابن رشد أنه من المناسب تلخيص أقوال الإسكندر قبل الشروع في تفسيره لمقالة اللام .

قلنا إن مقالة اللام تعد أهم مقالات ما بعد الطبيعة على وجه الإطلاق ، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار محاولة تأويل الآراء الواردة فيها بحيث تتفق مع العقائد الإسلامية .

وهذا ما اتفق عليه جمهرة المؤرخين والباحثين في الفلسفة العربية بلا استثناء ، ولكن أكثرهم للأسف الشديد ، قد غفل أو تغافل عن الأهمية الخاصة بتفسير ابن رشد لهذه المقالة ، برغم ما فيها من الموضوعات ذات المغزى الدقيق والعميق . والتي يبدو لنا أنها قد تتكفل بتعديل وجهة نظر الباحثين في الفلسفة الرشدية ، في بعض الموضوعات .

فلذا رجعنا إلى الفقرات التي أوردها ابن رشد في هذه المقالة مفسراً إيها وجدناه يتعرض لآراء من سبقوه من المفسرين مؤيداً أقوالهم تارة وناقداً إيها تارة أخرى . وهو يميل في الغالب إلى الوقوف إلى جانب الإسكندر الأفروديسي ،

مفضلاً شروحه على شرح ثامسطيوس . فهو يصف شرح الأخير في بعض المواضع بأنه شرح أو تفسير ردى .

ولا يعد رجوعه إلى آراء هؤلاء المفسرين ، ما يضيئ على تفسيره لهذه المقالة أهمية كبرى . بل إن ذلك يرجع أساساً إلى الكثير من الآراء المبثوثة بين تصاعيف تفسيره . والتي لم يشأ التصريح عنها بوضوح من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة ، التي يمكننا القول بأنها أقل أهمية في بعض جوانبها من شروحه هذه ، ورغم أن أغلب الدارسين للفلسفة الرشدية قد صفقوا لمؤلفاته هذه ، واحتفلوا بها احتفالاً فاق حد الوصف ، وما زالوا يحتفلون .

يناقش ابن رشد خلال تفسيره لهذه المقالة موضوعات على جانب كبير من الأهمية لموضوع الصفات الإلهية ، والخير والشر ، ومشكلة أصل الموجودات ، وغير ذلك من موضوعات ومشكلات .

وسوف نعرض عرضاً سريعاً لبعض هذه الموضوعات . أما مشكلة أصل الموجودات فسندرسها بعد قليل . في قسم مستقل ، نظراً لأهميتها البالغة . يعرض ابن رشد في هذه المقالة لموضوع الصفات الإلهية والعلاقة بين الذات والصفات . فالله عقل والعقل والمعقول يرجعان إلى شيء واحد .

يقول ابن رشد وهو بصدد شرحه على أرسطو . . . « وإنما يصير المعقول والعقل شيئاً واحداً إذا عقل . لأن القابل والمعقول من العقل كلاهما عقل . ولذلك كان العاقل والمعقول من العقل يرجعان إلى شيء واحد . وإنما تنفرد هذه باعتبار الأحوال الموجودة في العقل . وذلك أنه من حيث هو يتصور المعقول . قيل فيه إنه عاقل ، ومن حيث هو متصور بذاته ، قيل إن العاقل هو العقل نفسه بخلاف ما يعقل بغيره . ومن حيث إن المتصور هو المتصور نفسه . قيل إن العقل هو المعقول . . . وإذا كان العقل منا يوجد تارة قوة وتارة فعلاً . وكان ذلك العقل الإلهي يوجد دائماً فعلاً ، فهو بين أنه أفضل جداً من هذا العقل الذي

فيها (١) . وإذا كان ابن رشد قد تعرض لمناقشة صفة العلم الإلهي والمقابلة بينها وبين

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ - مقالة الألام ص ١٦١٧ - ١٦١٨ .

العلم الإنساني ، فإنه يحدثنا بعد ذلك عن بقية الصفات الإلهية الأخرى كالحياة والكمال . . إلخ .

ويتطرق ابن رشد حين دراسته للصفات الإلهية إلى البحث في موضوع الذات والصفات . وينقد الأشاعرة حين رأوا أن الأوصاف زائدة على الذات .

يقول ابن رشد في نض البغ الأهمية ، بعد توحيد بين الصفة والموصوف في المجال الإلهي . . . إنه إذا تعدد الجوهر ، كان المجتمع واحداً ، بمعنى واحد زائد على المجتمع . وهذا بعينه يلزم الأشعرية من أهل ملتنا ، لأنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات ، فيلزمهم أن تكون واحداً بمعنى واحد زائد على الذات والأوصاف . وكل من المذهبين يلزمهما التركيب ، وكل مركب يحدث إلا أن يدعوا أنه يوجد ههنا أشياء تتركب بذاتها . لكأنك أشياء تخرج من القوة إلى الفعل بذاتها وتتحرك بذاتها من غير تحرك . وكذلك ينبغي أن يفهم من قولنا فيه أنه حي ، وأن له حياة . معنى واحد بعينه بالموضوع اثنان بالجهة ، لا أنهما يدلان على معنى واحد من جميع الجهات . لما تدل عليه الأسماء المترادفة مثل دلالة البعير والجمال ، ولا على أنهما تدل كما يدل الاسم المشتق والذي هو المثال الأول . أعني أن المشتق يدل عليه المثال الأول بزيادة ، مثل قولنا حي وحياة ، لأن الحياة تدل على معنى في غير موضوع ، وقولنا حي يدل على معنى في موضوع ، أعني صورة في هيولى وملكة في موضوع . فهذه هي حل دلالات الأسماء في الأشياء التي هي صورة في هيولى . وأما الأشياء التي هي صورة في غير هيولى ، فإن الوصف والموصوف يرجعان فيها إلى معنى واحد بالوجود ، وهما بالا اعتبار اثنان ، أعني صفة وموصوف^(١) .

رابعاً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكري الأزلية والأبدية :

من المشكلات التي اهتم بها فيلسوفنا ابن رشد اهتماماً كبيراً ، مشكلة أصل الموجودات ، والتساؤل حول القدم والحدوث .

وإذا كان ابن رشد قد تناولها بالدراسة في كثير من كتبه ، إلا أنه لم يتناولها

(١) تفسير مقالة اللام ص ١٦٢٠ - ١٦٢١ .

بصورة أقرب باتكون إلى الجدية والعمق ، أكبر مما هو موجود في تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة .

وسنراه يذهب في تفسيره هذا إلى الاتجاه اتجاهاً أرسطياً بارزاً . وذلك بعد أن تعرض بالنقد لآراء ثامسطيوس والمتكلمين والفارابي وابن سينا ، كما سيتضح في خلال النص الذي على أساسه يدرس المشكلة المشار إليها آنفاً ، والذي يعد أخطر وأهم نصوصه في مقالة اللام ، بل في سائر المقالات الأخرى . على وجه الإطلاق

يعرض لنا ابن رشد في النص الثامن عشر من مقالة اللام بمابعد الطبيعة . رأيه في هذه المشكلة . وذلك أثناء عرضه لنقد أرسطو لوجود الصور المفارقة . فيورد أولاً نص أرسطو القائل : فظاهر أنه لا حاجة بنا بوجه من الوجوه ، أن تكون الصورة موجودة . وذلك أن إنساناً يولد إنساناً الذي هو واحد واحد ، إنساناً من الناس . وعلى هذا المثال في الصناعات ، وذلك أن الصناعة الطبية هي كلمة الصحة .

بعد ذلك يشرح فيلسوفنا في شرح هذا النص مبيناً لنا رأيه في أصل الموجودات ومشكلتي الأزلية والأبدية .

فهو يقول إن أرسطو بعد أن بين لنا أن العلل منها فاعلة . وهي المتقدمة في الوجود ، ومنها ماهى أجزاء الشيء الموجود وهي معه ، ذهب إلى أنه ليس هناك مبرر للقول بالصور التي قال بها أفلاطون . فإذا كان الشيء إنما يكون من المواطن له بالاسم ، فلا حاجة بنا بوجه من الوجوه إلى أن تكون الصور موجودة . فالإنسان مثلاً يولده إنسان مثله . والفرس فرس مثله ، واحد لواحد وجزئى لجزئى لا كلى لجزئى ، كما يقول القائل بالصور

يقول ابن رشد : وذلك أن الأمر في الطبيعة في كون الشيء عن المواطن له بالاسم . هو كالأمر في الصناعة . وذلك أن الصناعة الفاعلة للصحة وهي صناعة الطب ، هي صورة الصحة الموجودة في نفس الطبيب . وكذا أن الصانع ليس يحتاج عندما يفعل إلى مثال ينظر إليه حتى يفعل ، إذ كان ماعنده من صورة المصنوع كافياً له في الفعل من غير أن يحتاج إلى مثال ينظر إليه . كذلك الأمر في

الطبيع. إنما يفصل من جهة ما عنده صورة المفعول بعينها . ولذلك يجب أن يكون المواطئ من المواطئ^(١) .

هذا هو رأى أرسطو . كما يعرضه ابن رشد . وسيعود إلى تحليله بعد قليل .
محاولاً استخراج كل النتائج التي تنفرع عن هذا الرأى . ولكى يصل إلى تقرير رأيه ، مؤيداً في ذلك أرسطو إلى حد كبير ، بدا له أنه من الضروري عرض رأى ثامسطيوس ثم نقده . فثامسطيوس إذا كان قد ذهب إلى أن قول أرسطو يعد مقنعاً في رفع الصور ، إلا أنه وجه إليه بعض أوجه النقد ، فأرسطو قد أغفل — كما يرى ثامسطيوس — كثرة ما يحدث من الحيوان من غير مثله . فنحن نرى جنساً من الزناير يتولد من أبدان الخيل الميتة . ونرى النحل يتولد من أبدان البقر الميتة ، ونرى الضفادع تتولد من العفن . وإذا كانت الطبيعة تسلك هذا المسلك بالنسبة للحيوانات الدنيا ، فإنها إلى حد كبير تسلك مسلكاً مشابهاً من بعض الوجوه بالنسبة للحيوانات العليا ، ومنها الإنسان الناطق . بمعنى أنه لا بد من التسليم بوجود أسباب وصور في الطبيعة بمقتضاها تفعل ماتفعل . فالإنسان مثلاً ، وإن كان يتولد عن إنسان ، فإن الأب ليس له صنع في تركيبه ، بل إنه يصير على هذه الحالة بسبب وجود نسب وصور في الطبيعة بمقتضاها تفعل هذه الطبيعة في الكائنات .

هذا هو ما يراه ثامسطيوس . وواضح من هذا الرأى أنه يقر بوجود الصور في الطبيعة ، ولكنه لا يعترف بها كصور مفارقة . كما أنه يربط بين القول بالصور ، والاعتراف بالغاية في الطبيعة . دليل هذا ، قوله الذي يورده ابن رشد في تفسيره .: .
وليس يعجب أن تكون الطبيعة وهي لا تفهم سواقة ماتعمله إلى الغرض المقصود إليه .: .
إذ كانت لا تدرك ولا تفكر في فعل ماتفعل . وهذا مما يدل على أنها قد أهدت إلهاماً تلك النسب من سبب هو أكرم منها وأشرف وأعلى مرتبة ، وهي النفس التي في الأرض التي يرى أفلاطون أنها حدثت عن الآلهة الثواني . ويرى أرسطو طالعاً أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل ، ولذلك صارت تفعل ماتفعل مستاقفة نحو الغرض وهي لا تفهم الغرض . وجملة القول أنه لا بد من أن يكون في الطبيعة أسباب وصور ، إذ كان يحتاج في تولد الشيء إلى مثله . وليس يوجد لجميع ما يتولد مثل ما يتولد منه .

(١) تفسير ما بقية الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٩١ - ١٤٩٢ .

لكننا متى احتجنا إلى صورة من الصور ، كان منا فعل مانعلم أنه لاتحدث به وحده تلك الصورة . فتحديث حيثئذ تلك الصورة ، كأبها كانت كافية في شيء آخر ، وهي بالحقيقة كامنة في الطبيعة المولدة^(١)

وبعد أن يعرض علينا ابن رشد رأى أرسطو وثلك ثابسطيوسا ، يبدأ في بيان مشكلة أصل الموجودات . وكيف أن التعمق في بحثها يؤدي بالضرورة إلى القول بقديم العالم .

فهو يرى أن آراء كل من أثبتوا سبباً فاعلاً وأثبتوا الكون . يمكن تقسيمها إلى مذهبين في غاية التضاد وبينهما آراء متوسطة تأخذ من المذهب الأول بعض عناصره . وتستقي من المذهب الثاني عناصر أخرى . ثم تضيف عناصر أخرى لانجدها في هذين المذهبين (انظر شكل رقم ٦)

أما المذهبان اللذان في غاية التضاد ، فأولهما مذهب أهل الكون^(٢) . وثانيهما مذهب أهل الإبداع والاختراع . أصحاب المذهب الأول يقولون بأن كل شيء في كل شيء . وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض . وأن الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض . ومن الواضح أن الفاعل عند القائلين بهذا المذهب لا يعدو كونه محركاً .

هذا عن مذهب الكون ، أما المذهب الثاني وهو مذهب الإبداع والاختراع . فيرى أن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملة ويخترعه اختراعاً . وليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، إذ هو المخترع للكل . وواضح أن هذا الرأي كما يقول ابن رشد --- هو رأى المتكلمين من أهل ملة الإسلام وملة النصارى .

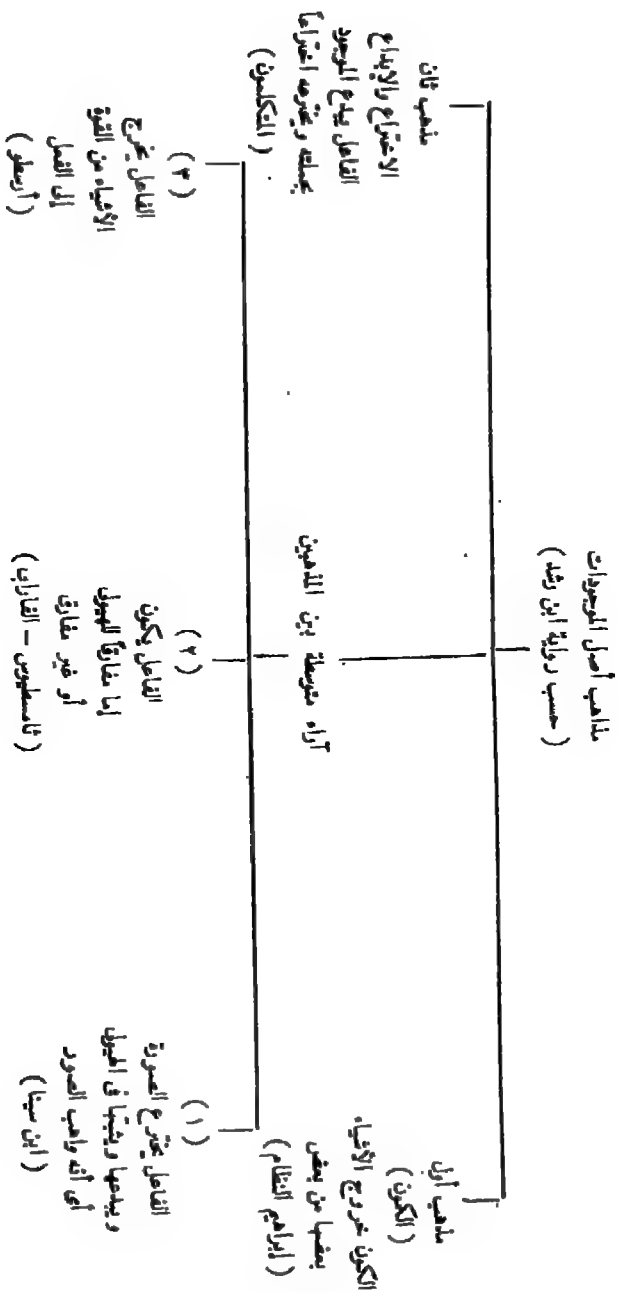
(١) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٩٤ .

(٢) عرفت نظرية الكون . The germinal Development عند المتكلمين ، وتنسب إلى إبراهيم بن سيار النظام .. وهناك كثير من المراجع التي أفاضت في البحث في هذه النظرية ، ومنها ما حاول عقد مقارنة بينها وبين نظرية التطور . ويمكن الرجوع إلى :

The notes of van den Bergh on the English

translation of Tahafut Al Tahafut vol II P. 48. and : Sartou : Introduction to the history of science vol. I P. 61-62.

ولا يتسع المجال الآن للدراسة هذا المذهب على نحو تفصيل . واكتفى بما يقوله الشهرستاني عن مذهب النظام . فهو يقول : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكن بعضها في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها . (الملل والنحل - ١ ص ٥٦) .



وإذا كان قد اتضح لنا التقابل بين هذين المذهبين . وخاصة بالنسبة لتصوير فعل فاعل العالم ، فإن هناك من الآراء التي تتوسط بين هذين المذهبين . ويقول ابن رشد إن هذه الأوساط يمكن حصرها في ثلاثة آراء يجمعها كلها القول بأن الكون عبارة عن تغير في الجوهر ، وأنه لا يتكون عندهم شيء من لا شيء ، بمعنى أنه لا بد في الكون عندهم من موضوع ، وأن المتكون إنما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة .

هذه المذاهب الثلاثة تجمعها إذن أفكار مشتركة ، إلا أن هناك نقاطاً محددة يمكن على أساسها تمييز الواحد منها عن الآخر . ويتضح ذلك مما يلي :

١ - الأول منها يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدها ويثبتها في الهيولى . والفاعل الذي بهذه الصفة ليس في هيولى أصلاً ، وهو الذي يسمونه واهب الصور . ومن الواضح أن ابن رشد يدخل ابن سينا ضمن القائلين بهذا المذهب .

٢ - الثاني منها يرى أن الفاعل يوجد بحالتين فهو إما أن يكون مفارقاً للهيولى وإما أن يكون غير مفارق ؛ فغير المفارق مثل النار التي تفعل ناراً ، والإنسان الذي يولد إنساناً . والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله .

وواضح أن ابن رشد يقصد بهذا المذهب مذهب ثامسطيوس . وقد عرضنا له منذ قليل . ويضع ابن رشد أيضاً الفارابي في زمرة القائلين بهذا المذهب .

٣ - بقي المذهب الثالث وهو مذهب أرسطو . وقد أكد فيلسوفنا صحة هذا المذهب مفضلاً الأخذ به ، وذلك بعد أن عرض له وتناوله بالتحليل مقارناً ما فيه من صواب ، بالأخطاء التي نجدها في المذاهب السالفة . وسيوضح ذلك من الإشارة إلى هذه الجوانب بإيجاز .

الفاعل في هذا المذهب - حسب ما يراه ابن رشد مفسراً - يفعل المركب من المادة والصورة . وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل . وإذا كان هذا المذهب يشبه من وجه من الوجوه مذهب تجديد المذاهب الفلسفية

أنبادوقليس الذى يرى أن الفاعل يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة . إلا أنه يختلف اختلافاً أساسياً : فالفاعل عند أرسطو لا يعد جامعاً بين شيئين بالحقيقة ، وإنما هو مخرج مابا. لقوة إلى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل ، أعنى الهوى والصورة من جهة إخراج القوة إلى الفعل ، دون أن يؤدي ذلك إلى إبطال الموضوع القابل للقوة .

ولذا كان ابن رشد قد أبان عن وجه شبه بين هذا المذهب وبين مذهب أنبادوقليس ، فإنه يقرر أيضاً أن هناك أوجه تشابه بينه وبين الاختراع والكمون من جهة أن الفاعل يحيل ما كان بالقوة إلى الفعل . كما أن هناك وجه اختلاف يتمثل أساساً فى أن الفاعل فى هذا المذهب الأخير لا يأتي بالصورة من لا صورة . بعد هذا كله يكون ابن رشد قد توصل إلى تفسير قول أرسطو بأن المواطئ يكون من المواطئ أو قريب منه . إذ لا يعنى ذلك عنده أن المواطئ يفعل بذاته وصورته صورة المواطئ له ، بل يعنى أنه يخرج صورة المواطئ له فى القوة إلى الفعل . يقول فيلسوفنا : ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواطئ ، هو هو من جميع الوجوه . فالمولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفساً فى الهوى ، وإنما معناه أنه يخرج ما كان نفساً بالقوة ، إلى أن يصير نفساً بالفعل . ولذلك نجد النار تتكون عن الحرارة كما تتكون عن نار مثلها . ومعنى النسب والصور الموجودة فى المكونات للحيوانات هو أنها تخرج النسب والصور التى فى الهوى من القوة إلى الفعل . وكل مخرج شيئاً من القوة إلى الفعل ، فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذى أخرجه لا أنه هو هو فى جميع الوجوه . فالقوى التى فى البذور وهى التى تفعل أشياء متنفسة ليست أشياء متنفسة بالفعل ، وإنما هى متنفسة بالقوة^(١) .

وهنا يكون ابن رشد قد تمكن — حسب اعتقاده — من الخروج من الإشكال الذى وضعه ثامسطيوس أمام مذهب أرسطو . وقد سبق أن أشرنا إلى أن ثامسطيوس قد تساءل عن السبب فى توأيد حيوانات دنيا عن أشياء لاتشبهها وليست منها . أما ابن رشد فقد حاول تأويل مذهب أرسطو بحيث لا يلزم عنه إشكال ثامسطيوس فالإنسان — كما يرى أرسطو — يولده إنسان مثله . والشمس وهى متولدة فى

(١) تفسير ما بعد الطيعة مجلد ٣ ص ١٥٠٠ - ١٥٠١ .

الأرض والماء من قبل حرارة الشمس المنزجة بحرارة سائر الكواكب ، ولذلك كانت الشمس وسائر الكواكب هي مبدأ الحياة لكل حي بالطبيعة . فحرارة الشمس والكواكب المتولدة في الماء والأرض ، هي المكونة للحيوانات المتولدة من العفونة ، وبالجملة لكل مايكون من غير بزر ، لأن هناك نفساً بالفعل حدثت عن الفلك المائل والشمس كما يحكى ثامسطيوس^(١) .

ولكن ماهي النتائج الحاسمة والنهائية التي يربتها فيلسوفنا على مناقشته للمذاهب المتعلقة بأصل الموجودات ، والتي صنفها في مذهبين متضادين بينهما ثلاثة مذاهب ، أقربها إلى الصواب عنده ، المذهب الثالث والأخير .

١-.. إذا كانت الطبيعة تفعل فعلاً في غاية النظام دون أن تكون عاقلة ، فإن ذلك يعنى أنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسمى عقلاً .
٢-.. هذه القوى العليا هي التي ظن أفلاطون أنها الصور . بيد أن هذا المذهب يعد خاطئاً . ويتبين ذلك إذا رجعنا إلى أرسطو . فالفاعل عنده لا يخترع الصورة . إذ لو اخترعتها لأدى هذا بالضرورة إلى القول بوجود شيء من لاشيء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض ، أى من جهة كون المركب وفساده .
٣-.. من هذه النتيجة الثانية ، ينتقل ابن رشد إلى نقد المذاهب السابقة على أرسطو . وكذلك التي أتت بعده .

فإذا كان ابن رشد قد أيد أرسطو إلى حد كبير ، فإنه اهتم بنقد ما في هذه المذاهب من آراء لا تتفق مع رأيه .

فتوهم اختراع الصور قد أدى إلى القول بالصور (أفلاطون) ، وإلى القول بواهب الصور (ابن سينا) وإلى القول بإمكان حدوث شيء من لاشيء (المتكلمون) . وواضح من هذا أن ابن رشد من القائلين بقدم العالم . طالما أنه نقد فكرة الاختراع والحدوث عند أسلافه من المتكلمين . وإذا جاز لنا مقارنة آرائه الواردة في تفسيره على مابعد الطبيعة بآرائه في كتبه الأخرى . ومنها المؤلفنة . أمكننا أن نقول إن العالم عنده في حدوث دائم ، ولكن منذ الأزل ، كما أنه أبدي .

٤-.. من هذه النتيجة الثالثة، وهي نقد المتكلمين فيما يلزم عن مذهبهم، يرتفع

(١) المصدر السابق ص ١٥٠١ - ١٥٠٢ .

ليس ينبغي أن يفهم منه الجوهر الكائن الفاسد ، بل الجوهران كلاهما المحسوس الكائن وغير الكائن . قال : وذلك أن البرهان على مبادئ الموجودات أيما هي إنما هو من حق الفيلسوف الأول . وأن هذه هي التي يستعملها الطبيعي من حيث لا يبينها ، لكن يضعها وضعاً . وذلك أن الجوهر غير المتحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية . وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول ، وأما تلك المبادئ الأخرى فللعلم الطبيعي فقط ، أي يبين - أيما هي . . .

فهذا ما يقوله الإسكندر في هذا الموضع وفيه نظر . وذلك أن قوله أن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول لامن علم صاحب العلم الطبيعي ، وأن الطبيعي يضع هذه وضعاً ، إذا كان الجوهر الذي هو غير متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية ، وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول ، وأما تلك المبادئ الأخرى فللعلم الطبيعي فقط أن يبين وجودها أيما هي فيه إشكال . وذلك أنه إن أراد أن مبادئ الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلسفة ، والتي يتسلمها صاحب العلم الطبيعي ، أي يتسلم وجودها ، هي مبادئ الجوهر المحسوس السرمدي الذي هو الجوهر المفارق ، وأن المبادئ التي ينظر فيها صاحب العلم الطبيعي ، أي يبين وجودها هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد ، كان كلاماً غير مستقيم . وذلك أن الجوهر السرمدي فالعلم الطبيعي يبين وجوده ، وذلك في آخر الثامنة من السماع . كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد في الأولى من ذلك الكتاب . فكيف يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضعه وضعاً ، ووجوده لا يمكن بيانه إلا في العلم الطبيعي ؟ وكيف يسوغ أن يقال إن الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي هو الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس إنما ينظر في الجوهر الكائن الفاسد فقط ، بل وفي غير الكائن والفاسد ، لأن نظره إنما هو في الموجود المتحرك سواء كان كائناً أولم يكن . فهذا القول على هذا التأويل قول باطل .

فإن قيل : فقد قيل في علم المنطق إن كل صاحب صناعة ما ، ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته ، وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحرك ومبدؤه هو الجوهر المفارق ، قلنا هذا صحيح . ولكن ما قيل من ذلك من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم على أوائل موضوع صناعته ، إنما معناه على طريق

والتفاسير ونجمع بينها وبين المؤلفات؟ هذه دعوة من جانبنا نؤكد على القول بها اليوم ونحزن ندعو إلى تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فهل ياترى ستجد صدق عند الباحثين في المذاهب الفلسفية والذين اعتمدوا في بحوثهم على الكتب المؤلفة لفلاسفة الإسلام ، دون العناية بشروح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة ؟

خامساً — نص من تفسير ما بعد الطبيعة :

في هذا النص سيتبين لنا منهج ابن رشد في التفسير ، وكيف أنه — كما قلنا — يختلف عن طريقة الشرح الأوسط ، والتلخيص . كما سيتبين من هذا النص كيف يحلل ابن رشد رأي أرسطو ويتعرض بالنقد لبعض الشراح والفلاسفة . وهذا كما قلنا هو الطابع المميز لتفسيراته .

المقالة الحادية عشرة — مقالة اللام — المجلد الثالث من نشرة الأب موريس بروج ص ١٤١٩ — ١٤٢٧ .

قال أرسطو :

والجواهر ثلاثة ، أحدها محسوس ، وهذا منه ما هو شيء سرمدي ، ومنه ما هو فاسد وهو الذي يقربه جميعهم بمنزلة النبات والحيوانات وهو الذي يجب ضرورة أن نأخذ إسطقساته إن كان واحداً أو كثيراً... والآخر غير متحرك . ولهذا يقول أناس إنه مفارق ، إذ قسمه بعضهم إلى قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعليمية^(١) طبيعة واحدة ، وبعضهم التعليمية فقط من هذه .

التفسير :

يقول^(٢) : إن الجواهر ثلاثة جوهر محسوس وغير محسوس . والمحسوس قسمان : أحدهما جوهر سرمدي غير كائن ولا فاسد . على ماتنين في العلم الطبيعي . وهذا هو الحرم الخامس . والآخر كائن فاسد ، وهو الذي يقربه الجميع مثل النبات والحيوانات .

وقوله : وهو الذي يجب ضرورة أن نأخذ إسطقساته . يقول الإسكندر :

(١) التعليمية أو التعليمات يقصد بها العلوم الرياضية .
(٢) كلمات مثل : يقول ، وقال ، ويريد ، يقصد بها ابن رشد أستاذه أرسطو .

ليس ينبغي أن يفهم منه الجوهر الكائن الفاسد ، بل الجوهران كلا الكائن وغير الكائن . قال : وذلك أن البرهان على مبادئ الموجودات هو من حق الفيلسوف الأول . وأن هذه هي التي يستعملها الطبيعي لا يبينها ، لكن يضعها وضعاً . وذلك أن الجوهر غير المتحرك هو مبدأ الطبيعية . وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول . وأما الأخرى فللعلم الطبيعي فقط ، أى يبين — أيما هي . . .

فهذا ما يقوله الإسكندر في هذا الموضع وفيه نظر . وذلك أن قوله على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول لامن علم الطبيعي . وأن الطبيعي يضع هذه وضعاً ، إذا كان الجوهر الذي هو هو مبدأ وعلّة للأشياء الطبيعية . وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد وأما تلك المبادئ الأخرى فللعلم الطبيعي فقط أن يبين وجودها أيما هي وذلك أنه إن أراد أن مبادئ الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلاسف يتسلمها صاحب العلم الطبيعي ، أى يتسلم وجودها ، هي مبادئ الجوهر السرمدي الذي هو الجوهر المفارق ، وأن المبادئ التي ينظر فيها صاحب العلم أى يبين وجودها هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد ، كان كلاماً . وذلك أن الجوهر السرمدي فالعلم الطبيعي يبين وجوده ، وذلك في آخر السماع كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد في الأولى من ذلك الكتاب يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضعه وضعاً ، ووجوده لا يمكن بيانه الطبيعي ؛ وكيف يسوغ أن يقال إن الذي يتكفل بيان مبادئ العلم الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس إنما ينظر في الجوهر الكائن الفاسد وفي غير الكائن والفاسد ، لأن نظره إنما هو في الموجود المتحرك سواء أولم يكن . فهذا القول على هذا التأويل قول باطل .

فإن قيل : فقد قيل في علم المنطق إن كل صاحب صناعة ما ، أي يبرهن أوائل موضوع صناعته ، وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحد هو الجوهر المفارق ، قلنا هذا صحيح . ولكن ما قيل من ذلك من أنه لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم على أوائل موضوع صناعته ، إنما معناد

البرهان المطلق الذى يعطى السبب والوجود ، لأن ذلك يكون بأوائل تلك الأوائل .
وأوائل أوائل الجنس هو الناظر فى ذلك الجنس الذى هو أعلى من جنس الصناعة
وخارج عنها . فلذلك ليس لصاحب الصناعة السفلى أن ينظر فى أوائل جنسه على طريق
البرهان المطلق . وأما على طريق السير من المتأخرات إلى المتقدمات : وهى التى
تسمى الدلائل . فيمكن ذلك . ولما كانت أوائل موضوع العلم الطبيعى ليس لها
أوائل ، لم يمكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع العلم الطبيعى إلا بأمور متأخرة فى
العلم الطبيعى . ولذلك لاسبيل إلى تبيين وجود جوهر مفارق لإلّا من قبل الحركة .
والطرق التى يظن بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة ،
هى كلها طرق مقنعة . ولو كانت صحيحة لكانت دلائل معدودة فى علم الفيلسوف
فإن المبادئ الأولى لا يمكن عليها برهان .

فهذا القول من الإسكندر لا يصبح حملة على ظاهره . ولولم يكن لإلّا مافيه
من التناقض أعنى تفرقه بين مبادئ المحسوس الكائن الفاسد وبين مبادئ المحسوس
الأزلى .

وأما ابن سينا فلما اعتقد صحة القول بأن كل علم لا يبرهن مبادئه : وأخذ
ذلك بإطلاق ، اعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزلياً أو غير أزلى .
صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يتكلف بيان وجودها . فقال إن صاحب العلم
الطبيعى يضع وضعاً أن الطبيعة موجودة . وأن صاحب العلم الإلهى هو الذى يبرهن ،
وجودها . ولم يفرق بين الجوهرين فى ذلك . كما وقع ههنا فى هذا الكلام بحسب
ظاهره .

فإن قيل : أليس الناظر فى مبادئ الموجود هو صاحب الفلسفة الأولى .
والناظر فى مبادئ الموجود بما هو موجود هو الناظر فى مبادئ الجوهر : كما قيل فى أول
هذه المقالة . وأوائل الجوهر ومبادئه هى مبادئ موضوع صناعة العلم الطبيعى .
فإذا العلم الإلهى هو الذى يتكلف بيان مبادئ موضوع العلم الطبيعى . والعلم الطبيعى
يضعها وضعاً .

قيل نعم . صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يطلب أى شيء هى مبادئ الجوهر
بما هو جوهر . ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعى . ولكن عند بيانه

هذا المطلب يصادر على مائتين في العلم الطبيعي . أما في الجواهر الكائن الفاسد فعلى مائتين في المقالة الأولى من السماع من أنه مركب من صورة . ومادة . وأما في الجواهر الأزل فعلى مائتين في آخر الثامنة من أن المحرك للجواهر الأزل شيء متبرئ عن الهويل . ثم يبين في مبادئ الجواهر الكائن الفاسد أنها جواهر ، وأنه ليس الكليات جواهر هذه ولا الأعداد ، وبالجملة ولا الصور ولا التعاليمية . وهذا هو الذى بينه في مقالة الزاى والحاء ، ويبين أيضاً في هذه المقالة أن مبدأ الجواهر الأول المفارق هو أيضاً جواهر وصورة وغاية وأنه يحرك بالجهتين جميعاً ، وهذا هو الذى يقصد بيانه أولاً في هذه المقالة ، لكن لما كان نحو نظر هذا العلم هو النظر في مبادئ الجواهر بما هو سواء كان أزلياً أو غير أزلى ، ابتداءً في هذه المقالة بمبادئ الجواهر غير الأزل . فذكر بما بين من أمرها في العلم الطبيعي وفي المقالات المتقدمة على أن نظرة فيها بالنحو الذى يخص هذا العلم مثل كونه جوهراً وصورة أولى وغاية أولى ، ثم ينظر في هذا الجواهر الغير متحرك هل هو واحد أو كثير . وإن كان كثيراً ، فما الواحد الذى ترقى إليه وكيف ترتب هذه الكثرة عنه . فهكذا ينبغي أن يفهم اشتراك هذين العلمين ، أعنى الطبيعي والإلهي في النظر في مبادئ الجواهر ، أعنى أن العلم الطبيعي يبين وجودها من حيث هي مبادئ جواهر متحرك ، وصاحب هذا العلم ينظر فيها بما هي مبادئ للجواهر بما هو جواهر لا جواهر متحرك .

ولعل هذه الجهة هي التي أراد الإسكندر بقوله إن صاحب هذا العلم ينظر أيما هي مبادئ الجواهر السرملى ، لكن هذا النحو من النظر ليس يحتاج صاحب العلم الطبيعي أن يضعه وضعاً ولاله إليه حاجة . ولعله أيضاً أراد بقوله إن صاحب العلم الطبيعي ينظر أيما هي مبادئ الجواهر الكائن الفاسد بالنحو الذى يخصه . أى بمبادئه القريبة . وأن هذا العلم ينظر في مبادئه القصوى ، حيث يبين أن الجواهر غير المتحرك هو مبدأ المتحرك . وهذا هو الذى ينبغي أن يفهم من هذا القول وإلا كان مشكلاً جداً ، وهو الذى غلط ابن سينا .

ولما وضع أن الجواهر ثلاثة . وأن أحدها المفارق . وكان غيره قد وضع ذلك ذكر ذلك على جهة الشهادة ، فقال : ولذلك يقول أناس إنه مفارق ، يريد : لأنهم اعتقدوا مثل اعتقادنا .

ولما كان هؤلاء القوم بعضهم يقسم هذا المفارق إلى نوعين ، وبعضهم يرد النوعين إلى واحد . وبعضهم يجعل نوعاً واحداً فقط ؛ قال إذ قسمه بعضهم إلى قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعاليمية في طبيعة واحدة . وبعضهم التعاليمية فقط من هذه . يريد أن هذا الجوهر بعضهم جعله طبيعتين وهى الصور والتعاليمية التى جعلوها بين الصور المفارقة وبين الجواهر المحسوسة . وبعضهم جعل الصور والتعاليمية طبيعية واحدة . وبعضهم جعل الجوهر المفارق التعاليمية وحدها ولم يقل بالصور . والقول الأول هو قول أفلاطون . والثانى فيما حكى الإسكندر قول لغير أفلاطون أو لأفلاطون على ما يتأوله عليه بعض تلامذة أفلاطون ، والقول الثالث قول الفيثاغوريين وغيرهم ، وإن كان قد حكى عن هؤلاء أنهم ليسوا يقولون فى العدد إنه مفارق .

أهم مصادر الدراسة العربية وغير العربية

أولاً - المصادر العربية :

١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء - دار الفكر بيروت
سنة ١٩٥٧ .

٢ - ابن القفطي (جمال الدين أبي الحسن علي القاضي الأشرف يوسف) :
إخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦هـ .

٣ - ابن النديم : الفهرست - المكتبة التجارية - القاهرة .

٤ - ابن باجه (أبو بكر بن الصايغ) : تدبير المتوحد - تحقيق الدكتور
ماجد فخري . ضمن (رسائل ابن باجه الإلهية) بيروت - دار
النهار للنشر سنة ١٩٦٨م .

٥ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية - الطبعة الأولى جزآن ، جزء ٢ سنة
١٣٢١هـ ، ٣٠٣ - ٤ سنة ١٣٢٢هـ - القاهرة - المطبعة الأميرية - بولاق .

٦ - ابن تيمية : درء تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول -
تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب - القاهرة
سنة ١٩٧١م .

٧ - ابن تيمية : الرد على المنطقيين - المطبعة القيمة - بومباي سنة ١٣٦٨هـ -
سنة ١٩٤٩م .

ويعد هذا الكتاب من أكثر كتبه أهمية . وقد استفدنا منه في بعض
المواضع . وإن كنا نختلف معه اختلافاً رئيسياً ، سواء في آرائه في
هذا الكتاب أو في كتبه الأخرى .

٨ - ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الإحكام في أصول الأحكام
- القاهرة - الطبعة الثانية .

٩ - ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل

— الطبعة الأولى — المطبعة الأدبية بالقاهرة — سنة ١٣٢١ هـ .

كتاب هام ولا غنى عنه في دراسة آراء المتكلمين .

١٠— ابن سبعين (عبد الحق) : نصوص . نشرها L. massignon

Recueil de textes inédit Concernant l'histoire de la mystique musulmane Paris 1928.

ويهاجم ابن سبعين أكثر فلاسفة العرب كابن سينا وابن رشد كما يهاجم الغزالي مهاجمة عنيفة .

١١— ابن سبعين : رسائل — حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي — القاهرة — سنة ١٩٦٥م — الدار المصرية للتأليف والترجمة .

١٢— ابن سوار (أبو الخير الحسن البغدادي) مقالة في أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٥٥م .

١٣— ابن سينا : الشفاء (القسم المنطقى والقسم الطبيعى والقسم الإلهى) (١) .

١٤— ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية — طبعة القاهرة — سنة ١٣٣٨م (٢) .

١٥— ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعى والقسم الإلهى والقسم الخاص بالتصوف) — طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ — دار المعارف .

١٦— ابن سينا : كتاب الهداية — مخطوطة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية تحت رقم ٣٨٩ فلسفة ، نقلا عن مخطوطة أيا صوفيا .

١٧— ابن سينا : عيون الحكمة — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي — القاهرة سنة ١٩٥٤م — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية .

(١) راجع دراستنا عن هذا الكتاب في مجلة تراث الإنسانية — مجلد ٨ — عدد ١ عام ١٩٧٠م . وانظر أيضاً كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا في الفصل الذى عقدناه عن مؤلفات ابن سينا في الفلسفة الطبيعية .

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف وبقية كتب ابن سينا الواردة في هذه القائمة ، في كتابنا (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ٢٨ إلى ص ٦٩) .

١٨. ابن سينا : المباحثات - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م .
١٩. ابن سينا : رسالة في الحدود - تحقيق جواشون - القاهرة - المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية سنة ١٩٦٣ م - مع ترجمة فرنسية .
٢٠. ابن سينا : دانش نامه علانى (بالفارسية) . وقد نشرته وزارة المعارف بإيران بمناسبة العيد الألفى لابن سينا . وترجم إلى الفرنسية فى جزأين بإشراف منظمة اليونسكو بعنوان : *La livre de science*
٢١. ابن سينا : رسالة أجوبة عن عشر مسائل - نشرة حلمى ضيا أو لكن - مطبعة إبراهيم خروز - إستانبول سنة ١٩٥٣ م .
٢٢. ابن سينا : القانون - طبعة القاهرة سنة ١٢٤٩ هـ (الطبعة الثانية)
٢٣. ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال^(١) - طبعة القاهرة بدون تاريخ - دار إحياء الكتب العربية .
٢٤. ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة - القاهرة سنة ١٩٥٥ م
٢٥. ابن رشد : تهافت التهافت - بيروت سنة ١٩٣٠ م - وقد حققه الأب موريس بويج maurice Bouyges تحقيقاً ممتازاً كما فعل فى كل الكتب التى قام بتحقيقها وترجمه van den Berghe إلى الإنجليزية وعلق عليه تعليقات غاية فى الأهمية استفدنا منها الكثير - لندن سنة ١٩٥٤ م .
٢٦. ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - فى ثلاثة مجلدات وقام بتحقيقه الأب موريس بويج ببيروت - المطبعة الكاثوليكية من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢ م .
٢٧. ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق الدكتور عثمان أمين - القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
٢٨. ابن رشد : تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو - نشرة حيدرآباد الدكن مع مجموعة بعنوان (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧ م .
- (١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف وكتب ابن رشد الأخرى فى كتابنا (النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد) ص ٣٢٨ وما بعدها : وانظر أيضاً مقالتنا بعنوان : (محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد) بمجلة الفكر المعاصر بالقاهرة - عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩ م .

٢٩- ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان لأرسطو - نسخة خطية بدار الكتب المصرية .

٣٠- ابن طفيل : حى بن يقطان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م .

وهذا الكتاب رغم صغره يحوى الكثير من الآراء الفلسفية التى يسوقها ابن طفيل فى صورة قصصية رمزية .

٣١- ابن مسكويه (وأبو حيان التوحيدى) : الهوامل والشوامل - نشرة أحمد أمين ، السيد أحمد صقر - لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٥١ م - وهذا الكتاب يتضمن أسئلة سألتها أبو حيان وأجاب عنها ابن مسكويه .

٣٢- ابن ميمون (موسى) : رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى - صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس ما يرهوف - نص موجود بالمجلد الخامس - الجزء الأول - مايو سنة ١٩٣٧ م - مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة من ص ٧٧ إلى ص ٨٨ .

٣٣- أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادى) : المعتبر فى الحكمة جزء ٢ ، ٣ - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن -

كتاب بلغ من الأهمية مبلغاً كبيراً ويدل على عمق مؤلفه ودقة تفكيره .

٣٤- أبو البقاء : الكليات - طبع بولاق - القاهرة - سنة ١٢٥٣ هـ .

٣٥- أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول - الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون - القاهرة - دار المعارف .

٣٦- أبو ريان (دكتور محمد على) : الفلسفة ومباحثها - القاهرة - دار المعارف

٣٧- أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادى) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م .

٣٨- إخوان الصفا : رسائل - تصحيح خير الدين الزركلي - القاهرة - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - سنة ١٩٢٨ م .

والمقارن بين رسائل إخوان الصفا وكتب الغزالي يكاد يقطع باستفادة الأخير من هذه الرسائل تماما كما استفاد من مؤلفات ابن سينا . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن ملاحظة ابن سبعين تعد ملاحظة صحيحة إلى حد كبير ، وذلك حين أشار إلى استفادة الغزالي من رسائل إخوان الصفا .

٣٩ . أفلوطين : أثولوجيا أرسطو طاليس إذا كان هذا الكتاب قد نسب إلى أرسطو ، فإنه في الحقيقة يعد جزءاً من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى . ولهذا كان هذا المصدر أفلوطينياً .

٤٠ . أفلوطين : التاسوعة الرابعة . ترجمها وقدم لها بمقدمة ممتازة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ م .
وراجع الترجمة الدكتور محمد سليم سالم .

٤١ . إقبال (دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٤٢ . الأسفروائينى (أبو المظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين - نشرة محمد زاهد الكوثرى - مكتبة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٤٣ . الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين طبعة محمد عبي الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

وهذا الكتاب لاغنى عنه فى معرفة الآراء الكلامية .

٤٤ . الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة - طبعة حيدر آباد الدكن .

٤٥ . الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : اللمع فى الرد على أهل

الزيف والبدع - نشرة الدكتور حمودة غرابية - الخانجي - القاهرة
سنة ١٩٥٥ م .

٤٦- الأفروديسى (الإسكندر) : مقالة في أن المكون إذا استحال ،
استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطو طاليس وهى شرح لقول
أرسطو في الكون والفساد ، أن الشيء المكون يستحيل من عدمه
ويستحيل من ضده معاً . حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي (أرسطو
عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٤٧ م .

٤٧- الأملدى (أبو الحسن على بن أبى على) : غاية المرام في علم الكلام -
حققه تحقيقاً دقيقاً حسن محمود عبد اللطيف - القاهرة - المجلس
الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١ م .

٤٨- الإيجي (عضد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) مع شرح السيد
الجرجاني وحاشية السالكوتى وحسن جلبي . وهذا الكتاب لاغنى عنه
للباحث في الآراء الكلامية .

٤٩- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد - تحقيق الأب رتشرد
مكارثى اليسوعى - المكتبة الشرقية - بيروت سنة ١٩٥٧ م .

٥٠- البصرى (أبو الحسين محمد بن على بن الطيب المعتزلى) : المعتمد في
أصول الفقه - تحقيق محمد حميد الله ، أحمد بكير ، دكتور حسن
حنفى - دمشق - المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية - جزءان - الجزء
الأول سنة ١٩٦٤ - الجزء الثانى سنة ١٩٦٥ م .

٥١- البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق - القاهرة .

٥٢- التفتازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية - المطبعة الأزهرية
المصرية - الطبعة الأولى - سنة ١٩١٣ م .

٥٣- التهانوى (محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون - الجزء
الأول والجزء الثانى حققهما الدكتور لطفى عبد البديع . وبقية الأجزاء لم
تصدر بعد . أما الطبعة القديمة فهى طبعة كلكتا وقد اعتمدنا عليها

في بعض المواضع وأشارنا إلى ذلك . وقد ظهرت هذه الطبعة سنة ١٨٩٢ م .

٥٤- الجور (دكتور خليل ، وحنا الفاخوري) : تاريخ الفلسفة العربية
- دار المعارف ببيروت - الجزء الأول سنة ١٩٥٧ م - جزء ثان
سنة ١٩٥٨ م .

٥٥- الجويني (أبو المعالي) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
- تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد -
مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

٥٦- الحايي (دكتور محمد عزيز) : الشخصانية الإسلامية (دار المعارف بمصر)
٥٧- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم محمد) : كتاب الاختصار والرد
على ابن الراوندي الملحد تحقيق وتقديم الدكتور نيرج - القاهرة -
سنة ١٩٢٥ م .

٥٨- الداني (أبو الصلت) : تقويم الدهن - طبع بالشيا - المطبعة الأبيرقية -
مدريد سنة ١٩٤٥ م .

٥٩- الدواني (الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السالكوتي ومحمد
عبد - الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة .

٦٠- الرازي (فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا
- القاهرة - المطبعة الخيرية - سنة ١٣٢٥ هـ (في جزأين) . وهذا
الشرح من الشروح الهامة على ابن سينا، وإن كنا نختلف مع الرازي في
كثير من آرائه في هذا الشرح . ونجد الرازي في هذا الشرح يطعن في
ابن سينا ويبالغ في الرد عليه، حتى سمي بعض الظرفاء شرحه هذا جرحاً .

٦١- الرازي (فخر الدين) : المباحث المشرقية (في جزأين) حيدر آباد
الدكن سنة ١٣٤٣ هـ - سنة ١٩٢٤ م .

وهذا الكتاب يعد عندنا من أهم وأدق الكتب التي تركها لنا الرازي .
وفيه مجهود كبير يستحق الثناء والتقدير .

- ٦٢- الرازى (فخر الدين) : الأربعون في أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣هـ - حيدر آباد الدكن .
- ٦٣- الرازى (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق الدكتور على سامى النشار - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية .
- ٦٤- الرازى (فخر الدين) : معالم أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣هـ - القاهرة .
- ٦٥- الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء وال متكلمين الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية - القاهرة سنة ١٣٢٣هـ .
- ٦٦- السنوسى (محمد بن يوسف) : المقدمة في أصول الدين - نشرة لوسياني Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٨م مع ترجمة إلى الفرنسية .
- ٦٧- الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام في علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - أكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١م .
- ٦٨- الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل - نشرة محمد سيد كيلانى - طبعة القاهرة مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١م .
وهذا الكتاب لاغنى عنه في التعرف على آراء المتكلمين والفلاسفة ، وإن كانت بعض الأقوال الواردة فيه ينبغي أن تؤخذ بحذر ، وخاصة تلك التى تتعلق بآراء الفلاسفة اليونانيين .
- ٦٩- الشيرازى (صدر الدين) : الأسفار الأربعة - طبعة طهران - طبعة حصرية في أربعة مجلدات .
- ٧٠- الطوسى (نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا . نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥هـ .
وهذا الشرح يمثل تأييداً لمواقف ابن سينا نعكس شرح الرازى .
- ٧١- العراقى (دكتور محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٧م .

- ٧٢- العراق (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١ م .
- ٧٣- العراق (دكتور محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٥ م - الطبعة الرابعة .
- ٧٤- العراق (دكتور محمد عاطف) : ثورة العقل في الفلسفة العربية - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦ - دار المعارف .
- ٧٥- الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م - دار المعارف بمصر .
- ٧٦- الغزالي (أبو حامد) : معيار العلم - الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م - دار المعارف بمصر .
- ٧٧- الغزالي (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .
- ٧٨- الغزالي (أبو حامد) : إحياء علوم الدين - القسم الخاص بقواعد العقائد - القاهرة دار إحياء الكتب العربية .
- ٧٩- الغزالي (أبو حامد) : المتقدم من الضلال - مكتبة الأنجلو - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- ٨٠- الغزالي (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م - المطبعة المحمودية التجارية .
- ٨١- الغزالي (أبو حامد) : المستقصى من علم الأصول - جزآن سنة ١٣٢٢ هـ ، ١٣٢٤ هـ - الطبعة الأولى - مطبعة بولاق - القاهرة .
- ٨٢- الغزالي (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد - مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .
- ٨٣- الفارابي (أبو نصر) : الفصول المستترعة - تحقيق الدكتور فوزي

مترى نجار - بينروت . وهذا التحقيق يعد تحقيقاً دقيقاً ممتازاً .
(دار المشرق ١٩٧١ م) .

٨٤- الفارابي (أبو نصر) : السياسة المدنية (مبادئ الموجودات) - حققه الدكتور فوزى مترى نجار تحقيقاً دقيقاً - بيروت - المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٦٤ م .

٨٥- الفارابي (أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإله وأرسطو - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ م .

٨٦- الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ م .

٨٧- الفارابي (أبو نصر) : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م .
وقد قدم الدكتور عثمان أمين لتحقيقه مقدمة ممتازة فيها دقة وشمول وإحاطة تامة بالموضوع .

٨٨- الفارابي (أبو نصر) : فصوص الحكم - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ م . . .

٨٩- الفارابي (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة - الطبعة الثانية - مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨ م .

٩٠- الفارابي (أبو نصر) : كتاب الحروف - تحقيق الدكتور محسن مهدي - دار المشرق بيروت .

وهذا الكتاب يعد من الكتب البالغة الأهمية والتي تدلنا على عمق تفكير الفارابي ودقته أما عن تحقيقه، فهو تحقيق غاية في الدقة، شأنه في ذلك شأن كتب أخرى للفارابي قام بتحقيقها الدكتور محسن مهدي .

٩١- الفارابي (أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس - تحقيق الدكتور محسن مهدي - دار مجلة شعر - بيروت - سنة ١٩٦١ م . . .

٩٢- الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - نشرت مع مجموعة

رسائله التي سندها بعد ذلك للكندي — جزء ١. سنة ١٩٥٠ م ،
جزء ٢ سنة ١٩٥٣ م . دار الفكر العربي — القاهرة — وقد حقق هذه
الرسالة وغيرها من رسائل الكندي تحقيقاً ممتازاً غاية في الدقة ، الدكتور
محمد عبد الهادي أبوريدة ، وقدم لكل رسالة بمقدمة تحليلية كمدخل
لقراءة الرسالة وفهمها . وقد حقق هذه الرسالة أيضاً الدكتور أحمد
فؤاد الأهواني ونشرت بالقاهرة — دار إحياء الكتب العربية .

٩٣— الكندي : رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو
بالمجاز .

٩٤— الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

٩٥— الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .

٩٦— الكندي : رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

٩٧— الكندي : رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى .

٩٨— الكندي : رسالة في الجواهر الخمسة .

٩٩— المراكشي (عبد الواحد) : المعجب في تلخيص أخبار المغرب — الطبعة
الأولى سنة ١٩٤٩ م — المكتبة التجارية الكبرى — القاهرة .

١٠٠— إمام (دكتور إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة — القاهرة —
دار الثقافة للنشر سنة ١٩٧٣ م .

١٠١— أمين (أحمد) : فجر الإسلام — القاهرة — مكتبة النهضة
المصرية — الطبعة السابعة سنة ١٩٥٩ م .

١٠٢— أمين (دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية — القاهرة — مكتبة الأنجلو
المصرية .

١٠٣— بالنشيا : تاريخ الفكر الأندلسي — ترجمة د . جسين مؤنس — الطبعة
الأولى سنة ١٩٥٥ م . مكتبة النهضة المصرية — القاهرة .

١٠٤- بلوى (دكتور عبد الرحمن) : دور العرب في تكوين الفكر الأوربي
- دار الآداب - بيروت سنة ١٩٦٥ م .

١٠٥- برقلس : الإيضاح في الخير المحض (كتاب العلل) - حققه الدكتور
عبد الرحمن بلوى ضمن كتاب «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»
- القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م .

١٠٦- برقلس : حجاج برقلس على قدم العالم - تحقيق الدكتور عبد الرحمن
بلوى ضمن «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» .

١٠٧- بريetzl (أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في
الإسلام - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ضمن
« مذهب النذرة عند المسلمين » - القاهرة - سنة ١٩٤٦ م - مكتبة
النهضة المصرية .

١٠٨- بينيس : مذهب النذرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور محمد
عبد الهادي أبو ريده - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .
وهذا الكتاب من أدق الكتب التي بحثت في هذا الموضوع . ويدلنا
على عمق مؤلفه وسعة اطلاعه .

١٠٩- ثامسطيوس : شرح مقالة اللام - الترجمة العربية القديمة لإسحق بن
حنين - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بلوى ضمن كتاب «أرسطو
عند العرب» - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - سنة ١٩٤٧ م

١١٠- جوييه (ليون) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية - الترجمة العربية
الدكتور محمد يوسف موسى - القاهرة - دار الكتب الأهلية .

١١١- جولد تسيهر (أجناس) : العقيدة والشرعة في الإسلام - ترجمة
الدكتور محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر ، عبد العزيز
عبد الحق - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م - دار الكاتب المصري -
القاهرة .

- ١١٢-... دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده — الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤م — لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة .
- ١١٣-... دى بور : مادة « سبب » بدائرة المعارف الإسلامية — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده — مجلد ١١ — عدد ٦ (من الطبعة القديمة) .
- ١١٤-... رجب (دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين — الإسكندرية — منشأة المعارف .
- ١١٥-... ريشنباخ (هانز) : نشأة الفلسفة العلمية — ترجمة الدكتور فؤاد زكريا — القاهرة — دار الكاتب العربى للطباعة والنشر .
- ١١٦-... زايد (سعيد) : الفارابى — دارالمعارف — القاهرة ..
- ١١٧-... ساروقن (جورج) : تاريخ العلم جزء ١ ، جزء ٢ ، جزء ٣ ، جزء ٤ — الترجمة العربية بإشراف الدكتور إبراهيم بيوى مذكور — دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ ، ١٩٥٩ ، ١٩٦١ ، ١٩٧١م على التوالى .
- ١١٨-... طوقان (قدرى حافظ) : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ... الطبعة الثانية — سنة ١٩٥٤م — جامعة الدول العربية — الإدارة الثقافية .
- ١١٩-... عبد الجبار (القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل — المجلد السادس (الإرادة) ، المجلد الثامن (المخلوق) ، المجلد الثانى عشر (النظر والمعارف) — القاهرة — الدار المصرية للتأليف والترجمة — وقد حققته لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ، ومراجعة الدكتور إبراهيم بيوى مذكور .
- وهذا الكتاب من أهم الكتب التى تكشف عن الفكر الاعتزالى ، ولا غنى عنه فى التعرف على مذاهب المعتزلة عامة ، والقاضى عبد الجبار على وجه الخصوص .

- ١٢٠- عبد الجبار (القاضي) : المحيط بالتكليف - جمع الحسن بن متويه تحقيق عمر السيد عزى ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- ١٢١- قنوائى (الأب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا -- القاهرة - دار المعارف بالقاهرة - سنة ١٩٥٠ م .
- ١٢٢- ليبب (مصطفى) : الكيمياء عند العرب - القاهرة - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - سنة ١٩٦٧ م .
- ١٢٣- ما كلونالد : مادة «الله» بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مجلد ٢ - عدد ٩ من الطبعة القديمة .
- ١٢٤- ماير هوف (ماكس) : من الإسكندرية إلى بغداد - بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية - سنة ١٩٤٦ م .
- ١٢٥- محمود (دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - بيروت - دار الشرق - سنة ١٩٧١ م .
- ١٢٦- محمود (دكتورة فوية حسين) : الجوينى سلسلة أعلام العرب - القاهرة - ١٩٦٥ م .
- ١٢٧- مذكور (دكتور إبراهيم بيوى) : فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - دار إحياء الكتب العربية -- الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م - القاهرة .
- ١٢٨- مذكور (دكتور إبراهيم بيوى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - سنة ١٩٧٠ م - القاهرة - الطبعة الأولى .
- ١٢٩- هويدى (دكتور يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٧٢ م .
- ١٣٠- هويدى (دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية - الجزء الأول (فى الشمال الإفريقى) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ م .

ثانياً — المصادر غير العربية :

1. *Afnan (Sohcil m) : Avicenna, his life and works. London-george allen-unwin, 1958*

كتاب يعرض لبعض جوانب الفكر السينوى . وقد أوشكنا على الانتهاء من ترجمته لتقديمه إلى قراء العربية مع بعض التعليقات والاعتراضات .

2. *Allard (m) : La Rationalisme d'Averroës d'après une étude Sur la Creation. Bulletin d'études Orientales, de l'institut Français de Damas.*

3. *Anawati et L. gardet : Introduction à la théologie musulmane. Paris. 1948.*

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب في ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية » . قام بها الدكتور صبحى الصالح ، والدكتور فريد جبر — بيروت — دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ م .

4. *Anawati (george, C) : Philosophie Arabe et Islamique Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969. Bulletin de philosophie médiévale-Edité par la Société Internationale pour l'Etude de la philosophie médiévale (10 - 12). 1968 - 1970.*

5. *Arberry (A.J.) : Avicenna on theology. London-murray. 1951.*

6. *Arberry (A.J.) : The legacy of Persia. Edited by Arberry, Oxford London - 1953.*

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب ، أشرف عليها وراجعها الدكتور يحيى الخشاب — دار إحياء الكتب العربية — القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

7. *Aristotle:^(١) De Caelo. English translation by J.L. Stocks under the editorship of Sir David Ross. London-Oxford - Clarendon Press. vol II^(٧). 1962.*

(١) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو ، وعن الترجمة الإنجليزية التي صدرت بإشراف د. روس Ross . وذلك في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ، وفي كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » .

(٢) هذا الرقم ، هو رقم المجلد في الترجمة الإنجليزية .

8. *Aristotle* : Metaphysics. a revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London - Oxford, 1924, two volumes.
9. *Aristotle* : De Anima. English translation by J.H. Smith, vol III, 1963.
10. *Aristotle* : Meteorologica. English translation by E.W. Webster, vol III, 1963.
11. *Aristotle* : The logic of Aristotle : English translation 1963. London - Oxford.
12. *Aristotle* : Physica. English translation. 1962.
13. *Aristotle* : De generatione et Corruptione. English translation. 1962.
14. *Armstrong* : An introduction to Ancient philosophy. London - Methuen. 1949.
15. *Bailey* (Cyril) : The greek atomists and Epicures Oxford - Clarendon Press. Lond - 1928.
16. *Brehier* (E) : La philosophie du moyen age. paris. 1949. Albin michel.
17. *Boer* (T.A.de) : Art „philosophy” in. Encyclopaedia of Religion and Ethics vol 9.
18. *Brackelman* (Dr C) : Geschichte der Arabischen litteratur Teil I weimar.
19. *Burnet* (j) : Greek philosophy. Thales to plato. London-macmillan.
20. *Butler* (W.A.) : Lectures on the history of Ancient Philosophy. Ed. W.H. Thompson. New - York. 1879.
21. *Collingwood* (R.A) : The idea of Nature. London - 1945 - Oxford university Press. (١)
22. *Corbin* (Henri) : Histoire de la philosophie Islamique. Jallimard, 1964.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها نصير مروة وحسن قبيسي وراجعها مع مقدمة لها موسى الصدر وعارف تامر - بيروت - لبنان سنة ١٩٦٦ م .

23. *Crump* (g. and E. jacob) : The legacy of the middle ages. 1938.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية - القاهرة - مؤسسة سجل العرب - سنة ١٩٦٥ .
وترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكي نجيب محمود .

(١) راجع ما كتبناه عن هذا الكتاب في مؤلفنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٣٢ .

24. *De Lacy* : The problem of Causation in Plato's philosophy
 25. *Dugat (g)*: Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris - maisonneave.
 26. *Duhem (P)* : Le Systéme du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic. Tome I et IV Paris, Hermann, 1954.
- وهذا الكتاب غاية في الدقة والعمق ولا يستغنى عنه الباحث في هذا المجال .
27. *Ehawy (Dr A.F.)* : Islamic philosophy. First published 1957. Anglo - Egyptian Bookshop. Cairo.
- ويتضمن هذا الكتاب الموجز مجموعة المحاضرات التي ألقاها المؤلف في جامعة واشنطن ، سانت لويس ، ميسوري عن فلاسفة العرب في المشرق والمغرب ، وعن الفلسفة العربية في جمهورية مصر العربية
28. *Fakky (Dr majid)*: Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and aquinas. Lond. 1958.
 29. *Jardet (L)* : La pensée religieuse d'Avicenna. Paris - Librairie philosophique - Vrin, 1951.
 30. *Gauthier (L)* Ibn Rochd (Averroës). Presses universitaires de France. 1948.
 31. *Gauthier (L)* : La théorie d'Ibn Rochd (Averroës) Sur les rapports de la religion et de la philosophie - Paris - 1909.
 32. *Gilson (E)* : History of Christian philosophy in the middle ages.
 33. *Goichon (mlle. A.M)* : La philosophie d'Avicenna et Son influence en Europe medievale. Paris. 1944.
 34. *Gomperz (T)* : The greek Thinkers. English translation by Laurie magnus. London. 1949.
 35. *Hanelin (O)* : Le Systéme d'Aristote. Paris. 1931.
 36. *Haskins (C.H.)* : Studies in the history of mediæval Science - London - Cambridge - 1927.
 37. *Haureau (B)* : Histoire de la philosophie scolastique Paris.
 38. *Heidel (W.A.)* : A study of the Conception of nature among the pre-socratics. Proceedings of the American Academy of arts and Sciences. January, 1910.

39. *Hernandez* (miguel Cruz) : La metafisica de Avicenna. universidad de granade, 1949.
40. *Hernandez* (M.C.) : Histoire de la filosofia Espanola, filosofia Hispano-musulmana, Tomo A, madrid, 1957.
- خصص المؤلف في هذا الكتاب فصلاً ستة للبحث في الفلسفة في المشرق العربي ثم بحث في الفلسفة في البلاد الإسبانية .
41. *Hourani* (albert) : Arabic thought in the liberal age - oxford - London- 1962.
42. *Inge* (W.R) : The philosophy of plotinus. Two volumes. London : Longmans. 1948.
43. *Jaeger* (W) : Aristotle. Fundamentals of the history of his development. English translation by Richard Robinson. London - Oxford. 1962.
44. *Kraus* (Paul) : Plotin Chez les Arabes des Enneades. Bulletin de l'institut d'Egypte, tome XXIII, Session 1940 - 1941. Le Caire - imprimerie de l'institut Français d'archéologie Orientale. 1941.
45. *Macdonald* : Development of muslim Theology. New. York. 1903.
46. *Madkour* (Dr Ibrahim) : l'organon d'aristote Dans le monde Arabe.
47. *Madkour* (Dr Ibrahim) : La Place d'alfarabi dans l'ecole philosophique musulmane. Paris 1934.
48. *Mahdi* (Dr muhsin) : Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center of for middle Eastern Studies. Reprinted from journal of Near Eastern Studies. vol 26 No 4, October 1967.
49. *Marmura* (michael, E) : Avicenna and the problem of the infinite Number of Souls. vol XXII 1960. Pontifical institute of mediaval Studies, Toronto, Canada.
50. *Martin* (I.H.) : "Nature" article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Frank. Paris, Hachette, 1885.P. 1171 - 1180.
51. *Mellone* (S.H.) : Western Christian Thought in the middle ages. London.
52. *Mieli* (Aldo) : La Science Arabe et Son rôle dans l'Évolution Scientifique mondiale. Leiden, 1966.
53. *Montgomery* (Watt) : Free will and predestination in Early Islani. London. 1942.

54. *Munk* (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1955.
55. *Munk* (S) : Ibn Sina, Article dans le dictionnaire des Sciences philosophiques de Ad. Frank. Paris 1885. p. 752 - 755.
56. *Nasr* (S.H.) : An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Conceptions of the Nature and methods used for its study by the I kwan al Safa, al Biruni, and Ibn Sind. Cambridge. 1964.
57. *Nasr* (S.H.) : Cosmologies of aristotle and Ibn - Sina, Pakistan philosophical journal (Lahore) vol III, p. 13 - 28. January 1960.
58. *O'leary* (De Lacy) : Arabic thought and its place in history - fourth edition. 1958. London - Kegan Paul
- للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور تمام حسان وراجعها الدكتور محمد مصطفى حلمي — وزارة الثقافة — القاهرة سنة ١٩٦٢ م .
59. *O'leary* (De Lacy) : How greek Science passed to the 'Arabs. London-Routledge - Kegan Paul. 1948.
- للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور وهيب كامل وراجعها زكي على مكتبة النهضة المصرية — القاهرة سنة ١٩٦٢ م .
60. *Plato* : „plato Cosmology” : The Timaeus of plato English translation by F.M. Cornford. London - Routledge. Kegan Paul. 1956.
61. *Quadri* (g) : La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale, des origines à averroès. Traduit de l'italien par Ronald Huret. Paris 1960.
62. *Radhakrishnan* : History of philosophy Eastern and Western. London-Allen - Univin. vol I 1962. vol II 1963.
63. *Renan* (E) : Oeuvres Completes Tome III, averroès et l'averroïsme. Paris. 1949.
64. *Ross* (W.D.) : Aristotle -oxford - London - 1953.
65. *Russell* (B) : History of Christian philosophy. London - george Allen-unwin. 1961.
- ترجم الدكتور زكي نجيب محمود القسم الأول (الفلسفة اليونانية) والقسم الثاني (الفلسفة المسيحية) من هذا الكتاب — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر .
66. *Sarton* (g) : Introduction to the history of science.

67. *Sharif* (M.M.) : A history of muslim philosophy - otto - Harrassowitz-wiesbaden. Two volumes 1963.
- كتب فصوله مجموعة من المتخصصين في هذا المجال. فالفصل الخاص بالفارابي كتب الدكتور إبراهيم مذكور والفصل الخاص بابن سينا كتب فضل رحمان والفصل الخاص بابن رشد كتب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني . . . إلخ .
68. *Taylor* (A.E.) : Plato, the man and his work - London - methuen 9521.
69. *Taylor* (H.O.) : The mediæval mind. Two volumes. Harvard 1962.
70. *Vaux* (Carrade) : Les penseurs de l'Islam France-geuthner.
71. *Vaux* (Carra de) : Avicenna. Paris. Alcan 1900.
72. *Wulf* (Maurice de) : History of Mediæval philosophy. Two volumes. London, Longmans - 1935.

كتب للمؤلف

- ١ — النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد — دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨م — مكتبة الدراسات الفلسفية .
 - ٢ — الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ — مكتبة الدراسات الفلسفية .
 - ٣ — مذاهب فلاسفة المشرق — دار المعارف بمصر — الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ (الكتاب الأول في سلسلة العقل والتجديد) .
 - ٤ — تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية — دار المعارف بمصر — الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦ (الكتاب الثاني في سلسلة العقل والتجديد) .
 - ٥ — ثورة العقل في الفلسفة العربية (الكتاب الثالث في سلسلة العقل والتجديد) . (الطبعة الثالثة) — دار المعارف بمصر — سنة ١٩٧٦م .
- ويصدر للمؤلف قريباً في سلسلة «العقل والتجديد» التي يشرف عليها ويقدم لها .
- ١ — نقد الفكر الجدل .
 - ٢ — مدخل إلى الفكر الفلسفي العربي .
 - ٣ — ابن باجة فيلسوفاً مغترباً .
 - ٤ — هل في مصر فلاسفة ؟
 - ٥ — قضية الأصالة والمعاصرة في فلسفتنا العربية .

BIBLIOTHECA ALEXADRINA
National Library of Alexandria



0234815